الفهرس

المدرسة التاريخية

المدرسة التربوية

الفكر الإسلامي المعاصر
دراسة وتقويم

الطبعة الرابعة

1425هـ - 2004م

الفكر الإسلامي المعاصر

دراسة وتقويم

غازي التوبة

الإهداء

إلى والديّ

إحساناً ، وخفض جناح ،

وأقول : ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

مقدمة الطبعة الرابعة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضِلّ له، ومن يضلِل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٠٢﴾ (آل عمران،102)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ١﴾ (النساء،1)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ٧١﴾(الأحزاب،70-71) أما بعد:

فإني أحمدك اللهم حمداً يليق بجلال وجهك وعظيم سلطانك، أحمدك حمد الشاكرين على نعمك الجلّى، وأفضالك المثلى، أحمدك على أن وضعت القبول في الأرض لكتابي "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم" منذ أن صدر في طبعته الأولى عام 1969م.

ومن الجدير بالذكر أن ناشراً جاءني في منتصف السبعينات وقال لي: سأكون صريحاً معك إن كتابك "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم" مطلوب، وأنا جئت من أجل أن أستأذنك في طباعة الكتاب، فإن لم تأذن لي فسأطبعه سرقة كما سرقه غيري، لأن الطلب كبير على الكتاب في مختلف أنحاء العالم العربي فاضطررت أن أتفق معه على طباعته، لذلك طبعناه طبعتين متتاليتين في أقل من ثلاثة أشهر.

ومن الجدير بالذكر -أيضاً- أن كتاب "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم" كان له مردود علمي وثقافي وفكري على مستوى الأفراد، والجماعات الإسلامية، والجامعات. فقد تلقّفه الأفراد في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بالقراءة وتبنّي أفكاره، ودرّسته كثير من الجماعات الإسلامية لأعضائها واعتمدته في برامجها الثقافية، كما قرّرته بعض الجامعات في مناهجها ومواد تدريسها، وقد عُقدت حوله كثير من الندوات، واستشهد عشرات الكتاب بفقرات وافية منه، وكان له أثر في توجيه كثير من الدراسات الجامعية وغيرها.

وقد كان أملي منذ اللحظة التي ألّفت فيها الكتاب أن أرفد مدارسه الثلاثة: الإصلاحية والتاريخية والتربوية بنماذج أخرى، وقد تحقّق لي جانب من ذلك عندما ألّفت كتاب "أبو الأعلى المودودي: فكره ومنهجه في التغيير ... دراسة وتقويم"، وقد طبعته عام 1996م، وأملي أن يتحقّق ذلك مع شخصيات ونماذج أخرى وبصورة أوفى الأيام القادمة.

وهاأنذا أقدّم "الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم" للقرّاء الأعزّاء في طبعة جديدة، أجريت فيها بعض التنقيحات والتصويبات والتحقيقات، آملاً أن يكون له مزيد من الأثر في إغناء الحياة الثقافية الإسلامية، وتصويب مسيرتها، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

السبت في 8 من جمادى الأولى 1425هـ
الموافق 26 من حزيران (يونيو) 2004م

المؤلّف
غازي التوبة
altawbah@al-ommah.org

مقدمة الطبعة الثانية

لقي كتاب (الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم) قبولاً في طبعته الأولى أدى إلى أن تنفذ نسخه من الأسواق خلال فترة قصيرة؛ وربما كان هذا القبول ناتجاً من موضوعه الذي تفتقر إليه المكتبة الإسلامية وهو: تمحيص الفكر الإسلامي، وغربلته، وتصنيفه، وإن كنت مازلت أعتقد أنه هذا الموضوع يحتاج إلى جهود كثيرة أخرى.

وهاأنذا أدفعه إلى الطبعة الثانية لشعوري بحاجة القارئ المسلم له في هذه الفترة، وآمل أن يتيسر لي في المستقبل وقت كاف لأردف الأمثلة المذكورة في الكتاب بأمثلة أخرى كي تكون صورة المدارس الثلاث: الإصلاحية، والتاريخية، والتربوية، أوضح في ذهن القارئ وأجلى.

والله الموفق وله الحمد في الأولى والآخرة.

آذار (مارس) / 1977م

مقدمة الطبعة الأولى

تشعبت مناحي الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وهذا التشعب دليل حيوية من جهة، ومبعث قلق وخوف من أن يلبس بعضهم الباطل بالحق ومن أن يدس السم بالعسل في رحابة السعة من جهة ثانية.

ونحن قد تناولنا الفكر الإسلامي بدءاً من محمد عبده دون أستاذه جمال الدين الأفغاني وذلك لأن الأخير لعب دوراً سياسياً أكثر منه فكرياً من ناحية، ولأن مدرسته أخذت بعدها الفكري عند الأول من ناحية أخرى.

وقد وضّحنا كل مدرسة من خلال التراث الفكري لكاتبين، فكانت ثلاث المدارس التالية:

1- المدرسة الإصلاحية: يقف على رأسها محمد عبده - مالك بن نبي.

2- المدرسة التاريخية: يقف على رأسها طه حسين - عباس محمود العقاد.

3- المدرسة التربوية: يقف على رأسها تقي الدين النبهاني - حسن البنا.

وقد قصدنا التمثيل للمدرسة من الكاتبين اللذين تناولناهما في كل واحدة منها، ولم نقصد حصر المدرسة بهما. ويمكن للقارئ أن يمد كل مدرسة إلى كتّاب آخرين، وتراث آخر من خلال الظواهر المشتركة بين النماذج المدروسة وغيرها.

حتماً كان الإسلام ميزاننا الذي نرجع إليه في كل أمر، وحياة الرسول فيصلاً نهتدي بها إذا تشاكل الموضوع أو تشابه.

وقد هدفنا –من هذا الكتاب– أن نقدّم للقارئ المسلم دليلاً يميّز به الطيب من الخبيث والصواب من الخطأ، فإذا كنا قد نجحنا في ذلك فتلك منّة من الله وتوفيق، نشكره عليها ونحمده. ولله الأمر من قبل ومن بعد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المدرسة الإصلاحية

- محمد عبده
- مالك بن نبي

محمد عبده

حياته:

وُلد محمد عبده عام 1266هـ-1849م في قرية محلة نصر من مديرية البحرة لأب تركماني وأم عربية.

تعلّم القراءة بعد أن جاوز العاشرة من سنه. حفظ القرآن على حافظ مخصوص. أرسله والده إلى طنطا كي يحسن تجويد القرآن في الجامع الأحمدي. شرع في طلب العلم بذلك الجامع عام 1281هـ-1864م، فأقام سنة ونصفاً، لكنه لم يفهم شيئاً لوعورة المعلومات، وفجاجة الأسلوب. غادره وقرر الزواج والالتحاق بالعمل الزراعي. لكن أباه أجبره على العودة إلى الجامع الأحمدي. فأرسل معه رجلاً قوي البأس ليوصله إلى المحطة، لكنه فر أثناء الطريق إلى بعض أقاربه في (كنيسة أورين)، والتقى هناك بالشيخ درويش خال أبيه، وكان -هذا الشيخ- قد ساح في الأرض حتى وصل إلى طرابلس الغرب، فأخذ العلم والطريقة من السيد محمد المدني، وتربى على طريقة الصوفية الحقيقية، وعني بتفسير القرآن وحفظ الموطأ وكتباً أخرى.

فلما نزل محمد عبده ضيفاً في داره رحّب به. وكلّفه أن يقرأ له جملاً من كتاب خطي جاءه به، فأبى ذلك، فألحّ عليه مع التلطف به حتى قرأ أسطراً فلما قرأها اندفع الشيخ يفسرها له، ثم عاد إليه يكلّفه القراءة، وعاد يفسّر له، ثم تركه يلهو ويلعب مع

شبان القرية. فما جاء اليوم الخامس إلا وقد عشق القراءة ومقت اللهو واللعب، واستفسر عن طريقتهم وأخذ بها بعد ذلك.

وهكذا استطاع هذا الشيخ الصوفي أن يحل عقدة محمد عبده تجاه العلم والتعليم بأسلوب لبق ذكي، فعاد محمد عبده إلى الجامع الأحمدي وانكب على العلم يجدّ ويجتهد. وانتقل بعد ذلك إلى الأزهر في عام 1282هـ-1865م، وقد رغبه الشيخ درويش في إتقان كل علم كالحساب والهندسة والمنطق. نال شهادة العالمية من الأزهر عام 1294هـ-1877م، فتعين مدرساً في الأزهر. ألقى على الطلاب مقدمة ابن خلدون، وقرأ عليهم علم الأخلاق.

جاء جمال الدين الأفغاني إلى مصر عام 1871م بدعوة تلقاها من اسماعيل باشا خديوي مصر إثر خلاف بين الأول ورجالات الآستانة، وقصد من جلبه الكسب الدعاوي لنفسه. وقد اتصل محمد عبده بجمال الدين، وحرص على دروسه، وتوثقت العلاقة بينهما، وانتسب إلى المحفل الماسوني الشرقي الفرنساوي الذي أسسه الأخير، وعمل في الحزب الوطني الذي كان واجهة سياسية لذلك المحفل.

عُزل اسماعيل من الحكم بسبب الضائقات المالية التي أحدثها ولم يستطع حلها، واعتلى توفيق الخديوية بعده، وكان أحد مريدي الأفغاني، وأحدي المنتسبين إلى محفله الماسوني، والمؤمنين بنظرياته الإصلاحية، ومع ذلك فقد طرده من مصر عام 1296هـ-1879م، ونفي محمد عبده إلى بلدته (محلة نصر).

أنهى رياض باشا الذي استلم رئاسة الوزراء عام 1297هـ-1880م نفي محمد عبده، وأعاده إلى القاهرة، وسلّمه رئاسة تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية).

عارض محمد عبده العرابيين قبل ثورتهم، ولكن لما شبت الثورة العرابية عام 1882م اضطر إلى المشاركة لمساهمة الناس جميعهم فيها. فقُدّم إلى المحاكمة، وصدر الحكم بنفيه ثلاث سنوات خارج مصر.

ذهب إلى لبنان وأقام فيه نحو سنة، ثم غادره إلى أوروبة إثر موعدة بينه وبين جمال الدين الأفغاني، والتقى به في باريس، وشكّلا جمعية العروة الوثقى، وأصدرا مجلة باسم الجمعية. ثم سافر إلى انكلترا حيث قابل عدداً من المسؤولين الإنجليز، وقد دامت إقامته في باريس نحو عشرة أشهر.

عاد إلى بيروت بعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور، فدرس العقائد الإسلامية في المدرسة السلطانية، وفسّر القرآن في الجامع الكبير.

توسّطت السيدة (نازلي) إحدى أميرات الأسرة الحاكمة لدى الحكومة لعودة محمد عبده، وتوسّط أيضاً رياض باشا صديقه القديم، فوافق اللورد كرومر على عودته. وأمر بأن يعيّن قاضياً في المحاكم الأهلية في مدينة (بنها)، وكان ذلك عام 1306هـ-1889م.

خلف عباس الثاني الخديوي توفيق إثر وفاته عام 1892م. اتصل به محمد عبده فعيّنه عضواً في مجلس إدارة الأزهر. ثم تولى منصب الإفتاء العام للديار المصرية سنة

1317هـ-1899م، وأصبح تبعاً لهذا المنصب عضواً في مجلس شورى القوانين، وفي مجلس إدارة الأوقاف. ترأس عام 1310هـ-1900م جمعيتي إحياء العلوم العربية والخيرية الإسلامية.

الوضع السياسي والاجتماعي في مصر:

رافقت نشأة محمد عبده سوء الأوضاع في مصر، وعاصر تفتحه تدهورها. فقد أثقل اسماعيل (1863-1879م) كاهل الدولة بالديون من بنوك أوروبا ودولها، أثقلها ليترف نفسه بمظاهر العظمة الكاذبة، وليوهم شعبه بالعلو والتقدم، وليخدع أوروبا عن حقيقة أمره وشعبه. أثقلها وعجز عن سداد الديون، ففتح بذلك ثغرة واسعة لأوروبا المتربصة تحقق من خلالها أحلامها في السيطرة على مصر.

بدأ التدخل الأجنبي بأن طلب اسماعيل من بريطانيا عام 1875م أن ترسل عنها مندوباً مالياً كفءاً يدرس الحالة المالية في مصر كي يستطيع أن يحصل على قرض جديد منها بعد أن وجد فرنسا عاجزة عن إدانته إثر حرب السبعين، وظن أن بإمكانه تضليله بالبذخ والترف عن حقيقة الأوضاع الاقتصادية. لكن البعثة أشارت في تقريرها إلى سوء حالة المالية المصرية، واقترحت أن تخضع للمشورة الأوروبية بأن تنشئ الحكومة مصلحة للرقابة على ماليتها برئاسة شخص موثوق، أشارت تلميحاً بأن يكون بريطانياً.

عجز اسماعيل في نيسان 1876م عن سداد الديون المترتبة عليه لدائنيه. وأراد أن يرضيهم فطلب إلى وكلاء الدائنين في مصر أي يضعوا الترتيب الذي يكفل لهم ديونهم، فقدّم وكلاء الدائنين الفرنسيين مشروعاً بإنشاء (صندوق الدين) وتوحيد

الديون. استجاب اسماعيل لهذا الطلب وأصدر في 2 أيار 1876م مرسوماً ينفذه، ومهمته أن يكون خزانة فرعية للخزانة العامة تتولى تسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية، وخصص له إيراد مديريات الغربية، المنوفية، البحيرة، أسيوط، عوايد الدخولية في القاهرة والاسكندرية، إيراد جمارك الاسكندرية والسويس وبور سعيد ورشيد ودمياط والعريش، إيراد السكك الحديدية، رسوم الدخان، إيراد ضريبة الملح، مصايد الدقهلية، رسوم الكباري، عوايد الملاحة في النيل، إيراد كوبري قصر النيل، إيراد أطيان الدائرة السنية.

ثم أصدر في 7 أيار 1876م مرسوماً يقضي بتحويل ديون الحكومة والدائرة السنية والديون السائرة إلى دين واحد سمي الدين الموحد قدره (91) مليون مليون جنيه انكليزي. ثم أصدر مرسوماً ثالثاً في 11 أيار ينص على تشكيل مجلس أعلى للمالية مؤلف من عشرة أعضاء: خمسة أجانب، وخمسة وطنيين، ومن رئيس يعينه الخديوي.

لم ترق هذه الإجراءات لبريطانيا، فكانت تريد نفوذاً أوسع في داخل مصر، فاتفقت مع فرنسا على طلب الرقابة الثنائية على المالية المصرية، ووضع السكك الحديدية وميناء الاسكندرية تحت إدارة لجنة مختلطة، فرضخ اسماعيل أخيراً بعد أن حاول مقاومة هذا الطلب.

وأعقبت الرقابة الثنائية وزارة مختلطة سنة 1878م برئاسة نوبار، فيها وزيران أوروبيان أحدهما بريطاني لوزارة المالية، والآخر فرنسي لوزارة الأشغال.

ثار الضباط المصريون على وزارة نوبار في 18 شباط 1879م لأنها أحالت (2500) ضابطاً إلى الاستيداع، وأهدرت حقوق الوطنيين، ومالأت الأجانب. وضرب الثائرون الرئيس نفسه والوزيرين الأجنبيين. مما دعا الوزارة إلى الاستقالة في اليوم التالي، ودعا إلى تشكيل وزارة جديدة برئاسة محمد شريف. ثم صدر مرسوم من الآستانة يقضي بخلع اسماعيل وإسناد الخديوية إلى توفيق في 26 حزيران 1879م.

انتهت هذه الحوادث بثورة أحمد عرابي عام 1882م على التدخل الأجنبي، ثم تلاها الاحتلال الانجليزي لمصر إثر فشلها.

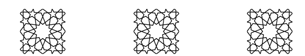
كان المجتمع المصري -خلال هذه الحوادث السياسية- فقيراً، معدماً، ترهقه الضرائب والسخرات التي يفرضها عليه الحكام، جاهلاً بحقوقه وواجباته، ساذجاً، مستعبداً أي استعباد، تسوده الخرافة، وتمتطيه الأوهام، ليس له من جوهر الدين نصيب، ولا من حقيقته حظ، فهناك مظاهر للوحدانية، ووحقائق جمة من الوثنية. الأزهر فيه يباسه وجمود، والصوفية ذات سلطان وصولجان، والمسلمون في خور وفتور، وقياداتهم في استنامه وانهزام.

هذه بعض خيوط الصورة في السياسة والاجتماع والاقتصاد والدين، أما في الخارج فالخلافة العثمانية عاجزة يفسخ التفكك جسمها، وتنهك الأمراض جثمانها، يحاول بعض الخلفاء زرقها بالقوة، وشحنها بمظاهرة الحيوية، ولكن أنَّى لهم ذلك. وفي الطرف المقابل تنهض أوروبا، وترتقي في معارج المادية، تبهر الأنظار، وتفتن الأذهان بلافتات الحرية والديمقراطية، وتسحر الألباب بشعارات المساواة والعدل، وفي الوقت

نفسه تحوك المؤامرات، وتنسج الدسائس، لتمزق جسم الخلافة العثمانية، وتوقع مصر في قبضتها.

ليس من شك أن هذه الخيوط ترسم لوحة قاتمة الألوان، تقذي العين، وتحرك شجون النفس وتولّد اليأس، فلا كوّة نور، ولا شعاع ضياء. وقد ازدادت هذه اللوحة دكانة، وظلام بانضياف بقعة سوداء تمثل الاحتلال الانجليزي.

إن هذا الواقع الأسود المؤلم بكل ظلامه وقذارته، بكل تفسخاته وتشوهاته، كان أرضاً لذهنية محمد عبده، وصورة خلفية لتفكيره فآمن بالإصلاح سبيلاً للخلاص، وبالتدرج أسلوباً للنجاة.



مظاهر أسلوبه الإصلاحي[1] :

كان الواقع المتخلف المظلم الفاسد -إذن- أرضاً وقف عليها تفكير محمد عبده، وصورة خلفية ارتكزت إليها نظرته الإصلاحية، وقد تشعبت هذه النظرة فشملت مختلف الشؤون من دين ومساجد ومحاكم ولغة إلخ...، فآمن بإصلاح الأزهر سبيلاً لإصلاح المسلم، وآمن بإصلاح مناهج التعليم طريقاً لإيجاد المتعلم، وآمن بالتقريب بين الأديان سبباً لنشر الوئام والمحبة إلخ...، وسنتعرض -الآن- لمظاهر هذا التفكير وأبعاده.

1- التعاون مع وزارة رياض باشا:

استلم رياض باشا الحكم في عام 1880م. وقد نفذ عدة إصلاحات جزئية منها: إلغاء السخرة، إعادة النظر في توزيع مياه النيل. وقد عيّن محمد عبده محرراً ثالثاً في الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) هادفاً إحداث تغيير فيها، ولكنه حينما لم ير ذلك استدعاه وسأله عن ذلك فأجاب: "إن أمر الجريدة ليس لي وإنما أنا أحد المحررين إن طلب مني شيء كتبته وإلا فلا". عيّنه -بعدئذ- محرراً أولاً للجريدة، فاختار عدداً من المحررين الذي يطمئن إلى التعاون معهم مثل: سعد زغلول، عبد الكريم سلمان، ابراهيم الهلباوي، سيد وفا ليساعدوه في مهمة التحرير.

---

(1) اعتمدنا في رصد مظاهر تفكير محمد عبده على (تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده) بأجزائه الثلاثة لتلميذه محمد رشيد رضا لأنه أقرب المصادر إليه، وأوثقها من ناحيته.

وضع محمد عبده -خلال تحريره للوقائع المصرية- لائحة لقلم المطبوعات أجازها وأنفذها رياض باشا، فكان من أحكامها أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها ومجالسها في العاصمة وغيرها مكلفة أن تكتب إلى إدارة الجريدة (الوقائع المصرية) مخبرة ما عملت فأتمت، وما شرعت فلم تتمه، وكذلك المحاكم ترسل إليها نتائج أحكامها، وأن لها الحق في انتقاد كل ما تراه منتقداً من الأعمال الحكومية، وأن لها حق المراقبة على الجرائد الوطنية والأجنبية التي تصدر في القطر المصري، ولها حق الاستفسار عن طريق الدولة عما ينشر في الصحف عن المصالح الحكومية، ولها حق إنذار الصحيفة الكاذبة، وإذا تكرر الإنذار ثلاث مرات منع إصدارها البتة أو إلى المدة التي تراها الإدارة. وكان من حق رئيس تحرير الجريدة الرسمية أن يجعل فيها قسماً غير رسمي ينشر فيه مقالات أدبية يراها نافعة للأمة.

وقد انتقد محمد عبده من جملة ما انتقد نظارة المعارف انتقاداً شديداً، مما أدى إلى تفاهم رياض باشا مع محمد عبده على طريقة إصلاحها، واتفقا على تشكيل مجلس أعلى للمعارف يكون له الفصل في إدارة المعارف العمومية، وينفذ الناظر ما يقرره ذلك المجلس. فأصدر رياض باشا تنفيذاً للاتفاق السابق مرسوماً خديوياً يقضي بتشكيل مجلس أعلى للمعارف، وعيّن محمد عبده عضواً فيه.

2- جمعية التأليف والتقريب بين الأديان السماوية:

ألّف محمد عبده جمعية سياسة دينية سرية في بيروت إثر عودته إليها من أوروبا بعد تعطيل مجلة العروة الوثقى، وكان هدف هذه الجمعية التقريب بين الأديان السماوية

الثلاثة وإزالة الشقاق بين أهلها، وإحلال التعاون بدل الفرقة والخصام. وكان محمد عبده صاحب الرأي الأول في إنشائها ونظامها، وميرزا باقر هو (الناموس) السكرتير العام لها.وقد انتسب إليها بعض المسلمين والانجليز واليهود. أما المسلمون فمنهم: بيرزادة، وعارف أبي تراب تابع جمال الدين الأفغاني، وجمال بك نجل رامز بك قاضي بيروت، ومؤيد الملك أحد وزراء إيران، وحسن خان مستشار السفارة الإيرانية في الآستانة. أما الانكليز فمنهم: القس اسحاق طيلر في لندن، وجي دبليو لينتر مفتش المدارس في الهند. أما اليهود فمنهم: الدكتور شمعون مويال في يافا.

وقد كان (ميرزا باقر) سكرتير الجمعية إيرانياً مسلماً تنصّر وصار داعياً للنصرانية مع جمعية للمبشرين، وتسمى بميرزا يوحنا. التقى بجمال الدين الأفغاني في ثغر بدشير في الخليج الفارسي، ودعاه إلى النصرانية. فجادله جمال الدين فبدرت منه كلمة طعن في النبي ﷺ. فأمر جمال الدين الأفغانيين الذين معه أن يضربوه، فضربوه حتى خرج يزحف على إسته. وأرادوا إحراق بيته، ولكنه حيل بينهم وبين ذلك.

تعرّف محمد على ميرزا باقر حينما كان يعمل في مجلة العروة الوثقى في باريس، فقد جاء إلى مكتب المجلة، وطلب مقابلة السيد جمال الدين، وادعى تعارفهما السابق، فأنكر السيد ذلك وقال: أنه لم يسمع بهذا الاسم (ميرزا باقر)، ولكنه عندما رآه تذكّره، وأخبره (ميرزا باقر) عندئذ بأنه عاد إلى الإسلام وتسمى بهذا الاسم بدلاً من (ميرزا يوحنا). وأنه مستعد لأن يعمل في خدمته. وكان (ميرزا) هذا يتقن اللغة

الانكليزية. فكلّفه أن يترجم له ما يهمه من الجرائد الانجليزية. وقد ترجم ميرزا باقر لمحمد عبده حينما زار الأخير انكلترا حيث قابل المسؤولين الانكليز.

دعا أعضاء الجمعية إلى فكرتهم في الصحف، فقد نشر المفتش الانكليزي (جي دبليو لينتر) بجريدة (الديلي تلغراف) اللندنية مقالاً في 2 شباط 1888م تحت عنوان: (الإسلام والمدارس المحمدية) صحح فيه المفاهيم المشوّهة التي يحملها أبناء جنسه عن المكاتب الإسلامية بأنها (مغارات للإثم)، وأوضح طرفاً من حقوق المرأة في الإسلام وقارنها مع حقوقها في انكلترا، وقال في نهاية المقال: "وإحسان المسلمين لمواليهم وإشفاقهم على البهائم التي ترجع أيضاً إلى الرب، وإنفاقهم في سبل الخير والسذاجة التي هي من خصال المؤمنين الصادقين أحرى بأن تميلنا إليهم من أن نصيح على (النبي الكاذب) وما أحسن عمل مبشرينا لو جاهدوا في التوفيق بين الإسلام والمسيحية توفيق أختين من أم واحدة".

ثم قال: "الحرية الدينية ينبغي أن يكون معناها عدم العصبية في الدين الذي يجعل الشرقيين أن يعطوا حصة من خراج أرضهم لأفضل المصالح عندهم، وهو الدين، وإن كنا نريد أن نلصق المسلمين بالدولة الانكليزية فيجب علينا أن نهب لهم الدين والدنيا، ونؤمن كما آمن أكبر شاه هندي أن الملك والدين توأمان، فكما أن دولة تخمد الأفكار الدينية بين رعاياها لا يمكن لها أن تدوم، هكذا كل دولة لا تعامل عقائد رعاياها والكرم السواء لا تقدر على النجاح.

أما الذي أنا مصرّ على توكيده فهو الاتحاد بين الإسلام والمسيحية ليس من جهة الدين فقط بل من جهة السياسة أيضاً.

مرّ زمان كان المسلم ينظر إلى الانكليزي كأنه الناصر الطبيعي للعالم الإسلامي من أجل مودّته القديمة للعثمانيين، الذين يُعدّ سلطانهم خليفة للمحمديين السنّيين، وأكثر أبناء وطننا من جنسهم. هذه المودة يجب توطيدها. ومن جملة المساعي التي أؤكّد الشروع فيها إدخال الشبّان المسلمين (وكذا أولاد الرجوات الراجبوطية النبيلة) في مدارسنا الحربية على قصد استخدامهم مع تسوية الرتب والارتقاء بالمأمورين الأوروباويين في عساكر الهند المستقبلة التي يجب إكثارها".

كان المفتش -إذن- يضع نصب عينيه خدمة دولته الانكليزية خلال وجوده في الجمعية، فهو يصوّر لها حالة المسلمين كما فهمها ويرشدها إلى ألطف المداخل وأدقّها لإلصاق المسلمين بها، وينصحها بالمزاوجة بين الدين والدنيا في حكمها، ويشير عليها بتدريب الشبّان المسلمين في مدارسها الحربية. أين رائحة التوفيق بين الإسلام والمسيحية في كلامه السابق؟؟!! إلا إذا كان رسم الخطط في سبيل إخضاع المسلمين للدولة الانكليزية، وإيقاعهم في حبائلها يعني توفيقاً!!!

وأما القس اسحاق طيلر فقد كان يُلقي خطباً في لندن، ويكتب مقالات في جرائدها وكان ميرزا باقر يترجمها إلى العربية، ومحمد عبده يجري قلمه في تصحيحها، ثم تنشر في جريدة (ثمرات الفنون الإسلامية) في بيروت، ثم تنقلها عنها جريدة (المؤيد) في القاهرة.

وقد زار القس اسحاق طيلر مصر بدعوى من الإرساليات التبشيرية واطّلع على وضع المسلمين المتخلف، فكفّ بعدها عن مدح المسلمين، ولكنه استمر في دعوته إلى فكرة الجمعية في التأليف والتقريب بين الأديان السماوية من خلال المعلومات التي استمرت الجمعية في إرسالها له.

ويظهر أن هذه اللوثة -لوثة التقريب بين الأديان- بقيت تفعل في ذهن محمد عبده بعد انتقاله من بيروت إلى القاهرة، فقد استضاف (خريستفورس جبارة) وهو شخص أمريكي دعا إلى توحيد الأديان السماوية في معرض شيكاغو وغيره حتى وصل إلى مصر، وتوفي فيها.

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت كذب هذه الدعوات في توحيد الأديان، وأبانت زيفها، وعرّت هدفها الذي هو التلاعب بمفاهيم الإسلام، وإزالة صفاء أفكاره. وهي أمنية راودت أعداء الإسلام كثيراً، وفتّقت أذهانهم عن حيل عدة، كانت البهائية أحدثها. وهم يقصدون أن يساووا بين الإسلام من جهة، وبين اليهودية والمسيحية اللتين طالتهما الأيدي، وعاثت فيهما فساداً من جهة ثانية، ولكن أنّى لهم ذلك، والله القائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ (الحجر،9).

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت الأيدي اليهودية الحاقدة التي هي وراء كل دعوى تمييع للقيم الدينية، لتحطمها وتكون المحصلة (لا أديان)، وترضي بالتالي حقدها الأسود، فليس عليها في الأميين حرج ولا إثم.

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا، ولكننا سنحاسبه بحقيقة الإسلام الناصعة التي يقر بها، ويدعو لها.

جاور الرسول ﷺ يهود المدينة سنين طوالاً قبل أن يجليهم عنها، جادلوه خلالها وخاصموه، ودعاهم بدوره إلى كلمة الإيمان والإسلام،و لم يدعهم للتوفيق بين الإسلام واليهودية، أو إلى التقريب بينهما، ولو علم خيراً أو بعض خير في ذلك لفعله.

حاجّ وفد من نجران الرسول ﷺ في النصرانية[1] ، فدعاه الرسول من ناحية إلى الإسلام، ولم يدعه إلى التوفيق بين الإسلام والنصرانية ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًۭٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًۭا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ (آل عمرن،64) ولو علم خيراً أو بعض خير في ذلك لفعله.

كان الأحرى بمحمد عبده أن يدعو أهل الكتاب إلى هذه الكلمة السواء امتثالاً لأمر ربه، واقتداءً بنبيه ﷺ.

وكان الأولى بالأوروبيين حاملي هذه الفكرة دعوة قومهم إلى نبذ التعصب والحقد، ونهي دولهم عن استغلال المسلمين وتخريب عالمهم، فيخدمون بذلك المسيحيين والمسلمين على السواء.

(1) الطبقات الكبرى، ج1، ص357 .

وقد أخطأ محمد عبده في دعوته إلى التأليف والتقريب بين الأديان، أخطأ في إنشاء جمعية التأليف والتقريب بين الأديان، حتى صار مطية لهيئات ودول حاقدة على الإسلام، وما كان يمكنها ذلك إلا لأنه لم يلتزم حد الإسلام، بل اتبع هواه فكان أمره فرطاً.

3- إصلاح التعليم:

آمن محمد عبده بأن التعليم سبيل إنقاذ المجتمع المصري، وبأن إصلاح البرامج طريق إيجاد المسلم الصالح. وانطلاقاً من هذا الإيمان فقد قدم مذكرتين: الأولى: قدمها في بيروت إلى السلطات العثمانية بعد إعلان شيخ الآستانة عن صدرو إرادة سنية بإصلاح المدارس والتعليم عن السلطان عبد الحميد. الثانية: قدمها في القاهرة إلى اللورد كرومر عقب عودته من منفاه.

والآن سنحاول أن نلخص مضمون هاتين اللائحتين لنبصر أبعادهما.

اللائحة المقدمة إلى شيخ الإسلام بالآستانة في 26 جمادي الثانية 1304هـ:

قدّم محمد عبده اللائحة بمدح شيخ الإسلام ورجاله، وبالثناء على مقدرته وعلمه. ثم صوّر انتكاس طباع المسلمين، وانحطاط أنفسهم، وأعاد هذين الخلقين إلى الضعف الديني، وبيّن محاولة الأجانب استغلال هذا الضعف، والنفاذ إلى قلوب المسلمين عن طريق المدارس المنبثة في مختلف بقاع الدولة العثمانية كالمعاهد الأمريكية، واليسوعية والعزارية والفرير. وبيّن ضرر هذه المدارس الأجنبية على الناشئة المسلمة، وعرج على المكاتب والمدارس الإسلامية فحددها بفئتين: الأولى: خالية من التعليم

الديني جملة، والثانية: مشتملة على شيء قليل منه لا يتجاوز أحكام العبادات على وجه مختصر. ويرى محمد عبده أن ضعف العقيدة قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم لهذا تراهم يفرون من الخدمة العسكرية، ويعيد هذا الخذلان والضعف إلى قصور التعليم الديني. فجمهور العامة في كل ناحية لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها، وأما الذين أصابوا شيئاً من العلم الديني كان همهم علم الطهارة والنجاسة وفرائض الصلاة والصيام وظنوا أن الدين منحصر في ذلك. ويبيّن محمد عبده -في نهاية هذه المقدمة- أن أمير المؤمنين لم يرد من إصلاح الجداول التعليمية إدراج بعض الكتب الفقهية، إنما يريد توجيه النظر إلى ما تقوى به العقيدة.

ثم يُقسّم الناس إلى ثلاث طبقات، ويحدّد الوسيلة الناجعة لتعليم كل طبقة.

الطبقة الأولى: هم أولاد المسلمين الذين يوقف بهم عند مبادئ الكتابة والقراءة وشيء من الحساب كي ينتفعوا بهذه العلوم في معاملاتهم. ولهذا ينبغي أن توضع لهم كتب التعليم الديني على الوجه الآتي:

أولاً: كتاب مختصر في العقائد الإسلامية المتفق عليها عند أهل السنة بلا تعرض للخلاف بين الطوائف الإسلامية.

ثانياً: كتاب مختصر في الحلال والحرام من الأعمال وبيان الأخلاق الخبيثة والصفات الطيبة.

ثالثاً: كتاب في التاريخ مختصر يحوي على مجمل سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه. ثم يتبع ذلك بتاريخ الخلفاء الراشدين.

الطبقة الثانية: هم أبناء المسلمين الذين ينتظمون في المدارس السلطانية والملكية والشرعية والعسكرية والطبية وما يتلوها، والذي يهم الدولة منهم أن يكونوا أمناء لها، حفاظاً لما استحفظوا عليه من شؤونها. وهذه الطبقة بعد أن تشارك الطبقة السابقة في مبدأ التعليم الديني يزاد لها -بعدما تقدّم- كتب أعلى من تلك الفنون نفسها فتوضع لهم في المدارس العالية والإعدادية على الوجه الآتي:

أولاً: كتاب يكون مقدمة للعلوم يحتوي على المهم في فن المنطق وأصول النظر، وشيء من آداب الجدل.

ثانياً: كتاب في العقائد يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي مع التزام التوسط إلا أن يتوسع فيما بيننا وبين النصارى لإيضاح ما تستلزمه عقائدهم بوجه أجلى وأوضح.

ثالثاً: كتاب يفصّل فيه الحلال والحرام، وأبواب الفضائل والرذائل ببيان أكمل مما في البداية، وتوضيح لأسباب الأخلاق وعللها وآثارها على وجه يقنع به العقل، وتطمئن إليه النفس.

رابعاً: كتاب تاريخ ديني يحتوي على تفصيل سيرة الرسول ﷺ وسيرة أصحابه، والفتوحات الإسلامية العظيمة في القرون المختلفة، وما جاء به الخلفاء العثمانيون من ذلك، والإتيان على كل هذا من وجه ديني محض.

الطبقة الثالثة: هم أبناء المسلمين الذين عقلوا ما تقدّم من كتب الطبقتين السابقتين، وكشف الامتحان امتيازهم في فهمها، وتخلّقهم بالصفات المقصودة بوضعها. فانتخبوا لذلك على أن يرقى بهم الدرجة العليا من العلم والعمل، حتى يكونوا عرفاء الأمة، وهداة الملة، فيناط بهم التعليم الديني في المدارس العالية والإعدادية.

وقد اقتصر محمد عبده في بيان ما تحتاج إليه هذه الطبقة على الفنون دون التعرض لأعيان الكتب إلا قليلاً.

أولاً: فن تفسير القرآن، وهو أهم ما يحتاج إليه ليقرأ القرآن تفهماً وتطلباً لما أودع الله فيه من الأسرار والحكمة.

ثانياً: فنون اللغة العربية من صرف ونحو ومعان وبيان وتاريخ جاهلي وما يتبع ذلك ليتمكن بها من فهم القرآن والحديث.

ثالثاً: فن الحديث على شرط أن يؤخذ مفسراً للقرآن، ومبيّناً له.

رابعاً: فن الأخلاق والآداب الدينية بتفصيل تام وإحاطة كاملة على نحو ما سلك الإمام الغزالي في الإحياء.

خامساً: فن أصول الفقه من وجه ما يمكن الاستدلال بالنصوص الشرعية. ونرى أفضل كتاب يفيد لهذا المقصد كتاب (الموافقات) للشيخ الشاطبي المطبوع في تونس.

سادساً: فن التاريخ القديم والحديث ويدخل في ذلك سيرة النبي ﷺ بالتفصيل، وسير أصحابه، وتاريخ الانقلابات التي عرضت في الممالك الإسلامية الأولى، وتاريخ الدولة

العثمانية، وما كان منها في إنهاض الإسلام من كبوته التي كباها في القرون الوسطى بعد الحروب الصليبية.

سابعاً: فن الإقناع والخطابة وأصول الجدل لغرض التمكن من تقرير المعاني في الأذهان.

ثامناً: فن الكلام والنظر في العقائد، واختلاف المذاهب.

ويقترح محمد عبده أن تكون هذه الطبقة الأخيرة تحت نظر شيخ الإسلام خاصة، وتكون إدارتها تحت عنايته في سلك مخصوص، ويحدّد أسلوب التدريس في العلوم المتقدمة بالأسلوب الخطابي الذي يرسل المعاني إلى القلوب لتهزّها وتستفزّها من مقار الخمول والغفلة إلى مقامات التنبه والبصرة.

كلام في الدعاة والمرشدين:

يبيّن محمد عبده أن المكاتب والمدارس المنشأة في الممالك العثمانية قليلة بالنسبة للرعايا العثمانيين، فالداخل إليها قليل بالنسبة إلى عدد الأهالي، لذلك فمن الواجب الالتفاف إلى هذا الجمهور الكبير بإصلاح أرواحهم لتستفيد الدولة منهم فائدتها من سواهم، ولن يتم هذا الإصلاح إلا بالدعاة والمرشدين. ويرسم بعض واجباتهم فيقول: "إنه تحريض الموسرين والأغنياء أن يبذلوا فضلات أموالهم لينفق على إنشاء المكاتب". ويرسم أيضاً بعض صفاتهم التي يجب أن يتحلّوا بها منها كونهم أطول الناس باعاً في الفنون الأدبية والشرعية، وأوسعهم علماً بعلل الأخلاق وأمراض النفوس، وأقدرهم على التماس منافذ القلوب للدخول إليها بما يصلحها. ومنها كونهم أقوم الناس سيرة، لا

يخالف عملهم قولهم فيكونون مثالاً للناس يحتذونه، وقدوة لهم يتبغونها. ويقترح المبادرة إلى إصلاح الخطبة في مساجد الجمعة لتؤتي ثمارها.

ويرد في نهاية هذه الفقرة على عقبة وضع الكتب وإيجاد النقود التي تتطلبها هذه الإصلاحات، يرد فيقول: "إن الأمة لن تقدم بعض المفكرين الذي يمكنهم وضع مثل هذه الكتب"، وأنه مستعدّ لأن يساهم في وضعها إذا طلب منه ذلك. ولن تقدم -كذلك- المحسنين الذين يستجيبون لطلب الدعاة، ولنداء البذل.

اللائحة المقدمة إلى اللورد كرومر في القاهرة:

يقدّم محمد عبده لائحته بكلام عن الحاكم والمحكوم فيقول: "ليست حاجة الحاكم إلى إصلاح المحكومين بأقل من حاجتهم إلى صلاحه". ثم يمثّل صاحب السلطة بالصانع، والمحكوم آلة في الصنع، وكما أن الآلة لا تعمل إلا بالعامل، ولا يظهر أثرها إلا في يده كذلك لا يمكن للعامل العمل إلا بآلته. ويستدرك فيصف هذه الآلة بأنها ذات وجدان وشعور وإرادة.

يعقد -بعد ذلك- فصلاً عن طبيعة مصر والمصريين ينم عن فهم ودراية ونظر صائب. يبدأ الفصل فيقرر: أن أرض مصر ضيقة عن حاجة سكانها، وأن أهلها يبتلعون الوافدين إليها، وأنهم سريعوا التقليد، أذكياء الأذهان. وينبّه المحتلّين الانكليز إلى أهمية الدين عند المصريين فيقول: "إن أعظم فاعل في نفوس المصريين أن يُقال لهم: أن صاحب هذه المنفعة ليس من دينكم، وأنكم مأمورون ببغضه". ثم ينفي التهمة التي تصف شعب مصر بالضعف فيقول: "ولكن قد أظهر التاريخ أنه متى وجد القائد كانوا

أشد على الخصم من أشجع الأمم، وأثبتهم قدماً في المواطن". ويرسم الطريق إلى المصريين وهو: أخذهم بالتربية الصحيحة فهناك تنصلح أحوالهم، وينشىء النظام احترامه في قلوبهم، ويهتدي صاحب السلطة إلى طريق تصريفهم. ويعلّل احتقار المصريين للنظام بسببين، الأول: بعد جمهورهم عن المعرفة بوجود المصالح، والثاني: حرمانهم من التربية التي تطبع في نفوس أغلبهم الاستقامة والتؤدة، ومرجع الأمر إلى سوء العقيدة. ويبيّن تغلغل الدين في نفوس المصريين فيقول: "أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين حتى صار طبعاً فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذراً غير صالح للتربية التي أودعه فيها فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه". ويمثّل على هذا الإخفاق بمحمد علي. ثم يوضّح للمحتلين عدم معاداة الدين الإسلامي للمسيحيين، ويدلّهم على طريق السيطرة على المسلمين وجلبهم فيقول: "الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين، وبالجملة فهو أفضل كافل لجعل الرعية صالحة لأن تكون بدناً لرأس، أو آلة لعامل". ويشرح تقارب المسلمين مع أهل الكتاب فيقول: "إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه أنهم لا يختلفون إلا في بعض أحكام قليلة". ويزيّن للمحتلين سهولة وبساطة إصلاح المدارس الأميرية والأزهر فيقول: "من يتوجه من ذوي السلطان إلى ذلك لا يجد أقل مقاومة من العامة، ولا أغلب الخاصة، وفي مصر فرصة لا توجد في غيرها لمن أراد ذلك". ثم يقول: "فلهم أي يأخذوا -أي المحتلين الانكليز-

من الدين أصوله ويغرسوها في المدارس، ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها، ولا يتعرضون لما زاد عنها لا بالنفي ولا بالإثبات".

المدارس الأميرية:

يصف محمد عبده حالتها فيقول: "المدارس الأميرية ليس فيها من المعارف الحقيقية، ولا التربية الصحيحة، هذه المدارس أنشأها محمد علي باشا بإشارة بعض الفرنسويين لتعليم بعض أولاد الأرناؤوط والأتراك والمورالية". ثم يبيّن إهمال عباس وسعيد لهذه المدراس، ورغبة الناس فيها زمن اسماعيل، ويوضح غايتها فيقول: "إلا أن يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من أعمال الحكومة، أو بعبارة أخرى ليكون في يده شهادة تبيح له أن يشغل كرسياً من كراسي أقلام الدواوين". ويظهر قصورها التربوي، والنتيجة التي يؤدي إليها هذا القصور فيقول: "فلا يؤول ذلك بالمصريين إلى أن يكونوا رعية صالحة لأن تكون بدناً لرأس أو آلة لصانع".

المدارس الأجنبية:

يشرح محمد عبده ضعف أثر المدارس الأجنبية في التربية العمومية، وينكر أثرها السياسي والأدبي فيقول: "قد غلط من زعم أن لتلك المدارس الأجنبية أثراً سياسياً أو أدبياً في مصر، بل قد أحدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم".

الجامع الأزهر:

يعدّد محمد عبده الدوافع التي تبعث بالطلاب إلى الأزهر فيقول: "إما رغبة في تعليم علوم الدين رجاء ثواب الآخرة، وإما طمعاً في بعض الامتيازات". ثم يذكر مساوئ النظام في الأزهر، وامتناع أساتذته عن إصلاح وتوجيه الطلاب فيه، وانحطاط برامجه وتعقيدها، ويصف أساتذته بأنهم أقرب تأثّراً بالأوهام وانقياداً إلى الوساوس من العامة. ثم يرسل سبيل إصلاح الأزهر –ويكون بداية في رأيه– بإصلاح نظام الدروس والامتحان، وبتعهد الأستاذ لأخلاق الطالب، ويقترح إلحاق الأزهر بالمعارف أو بإدارة الأوقاف.

ويسهل أمر إصلاح الأزهر للمحتلين، وينفي صعوبة ذلك، وينسب فشل محاولة الإصلاح التي تمت قبل عشرين عاماً إلى أنها لم تأخذ بالتدريج اللائق، ويوضح استعداده للقيام بهذا الإصلاح إذا أُنيط به ذلك الأمر.

الكتاتيب الأهلية:

يرى محمد عبده أن المدارس الأميرية لا تصلح إلا بتوجيه العناية إلى الكتاتيب الصغيرة المنتشرة في القرى والمدن لأنها هي المغذية للمكاتب المنتظمة التابعة للمعارف وللمدارس الأميرية والأزهر. ويصف حالة فقهاء تلك الكتاتيب بأنهم لا يعرفون شيئاً سوى حفظ القرآن لفظاً بغير معنى، وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين فما هو إلا الزائد الضار دون الأصيل النافع.

ويقترح الإصلاح المتدرج للفقهاء وذلك بعضه عن طريق المعارف، وبعضه عن طريق الأوقاف، وخاصة أن معظم أولئك المعلمين خطباء المساجد في الأغلب، ويقترح طبع بعض الكتب الصغيرة المناسبة التي لا يستغني عنها مصري مما يزاد على تعليم القرآن في تلك الكتاتيب.

المكاتب الرسمية الابتدائية:

يرسم محمد عبده نهاية تلاميذ المكاتب الرسمية الابتدائية فيقول: "بأنهم في الغالب لا يستطيعون أن يذهبوا إلى نهاية التعليم المعدّ لذلك، فيكون هذا التعليم زيادة في أمراض البلاد بدل أن يكون نافعاً".

فيقترح إصلاح هذه المكاتب على أساس مفيد، بإدخال مبادئ العلوم من وجهها العملي الذي ينطبق علىالمعاملات الجارية في البلاد. ويقترح تعويد الطالب بعض الأعمال الزراعية، وإضافة شيء من تاريخ البلاد وما كانت تعانيه في سابق زمانها، وما صارت إليه من الراحة في هذه الأوقات وشيء من القواعد العامة للنظام الذي هم فيه.

المدارس التجهيزية والمدارس العالية:

يحصر محمد عبده كلامه عن هذه المدارس فيما يتعلق بالتربية وتهذيب الفكر وغرس مبدأ الصلاح في نفوس التلاميذ ليحسنوا استعمال ما تعلموا، ويرى أن التربية مفقودة فيها لذلك فهو يطلب من المربّين إيجاد هذا المفقود.

المعلمون والمربّون ومدرسة دار العلوم:

يعرض محمد عبده تاريخ دار العلوم، وشروط الانتساب إليها، ويذكر طرقاً من برنامجها الذي يحتوي على الطبيعة والكيمياء والحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ، وغاية إنشائها وهي أن يكون طالب الأزهر بعد تخرجه منها أستاذاً في العلوم العربية والدينية في المكاتب والمدارس الرسمية. ويستغرب أمر نظّار دار العلوم الجاهلين بالدين والعربية مع أن الغرض من إنشائها تكوين أساتذة قادرين على التربية، عارفين بهما. ويرى إمكانية حلول دار العلوم محل الأزهر لتوحيد التربية شريطة إنفاذ اثني عشر اقتراحاً تتعلّق بطريقة التدريس، ومدته، والناظر إلخ...

كيف يتوجّه محمد عبده بهذه اللائحة إلى الثعلب الانكليزي اللورد كرومر؟! كيف يرجو منه نصرة الدين؟! كيف يأمل منه إصلاح أمر المسلمين؟! كيف يرشده إلى مداخل هذا الشعب؟! كيف يتمنّى على المسلمين أن يكونوا آلة صالحة في يده؟! كيف يقترح الثناء على الوضع الحالي ومقارنته بالوضع الماضي في البرامج الدراسية؟!

نحن لن نحاسب محمد عبده أيضاً بحقيقة عصرنا التي أبانت حقد الانكليز الصميمي على الإسلام، وتخريبهم الدقيق لعقلية المسلمين وتمزيقهم الحاد لبلادهم.

لن نحاسبه بحقيقة عصرنا التي كشفت خطط الانكليز البعيدة في إنفاذ السم إلى كل أبعاد المجتمع الإسلامي، وخطواتهم المنظمة التي ساروا عليها لتحقيق هدفهم ذاك.

لن نحاسبه بهذه الحقائق. لكننا سنحاسبه بحقيقة الإسلام التي تحذّر من الاطمئنان إلى أهل الكتاب، وعدم التسليم لهم بنصوص قاطعة واضحة.

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْۗ﴾ (البقرة،120).

﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ (آل عمران،73).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ١١٨﴾ (آل عمران،118).

﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْۚ﴾ (المجادلة،صَفَرٌ صَفَرٌ).

﴿۞أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مَّا هُم مِّنكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٤﴾ (المجادلة،ربيع ثان مُحَرَّمٌ).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِي سَبِيلِي وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِيۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١ إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُواْ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ ٢﴾ (الممتحنة،1-2).

ربيع ثانٍ- إصلاح الأزهر:

أطلق محمد عبده على الأزهر أمام بعض خواصه ثلاثة ألفاظ: (الاصطبل، المارستان، المخروب -لفظ محلي مصري-). وقد أجاب محمد عبده الشيخ محمد البحيري على جملة له: "أنت قد تعلّمت في الأزهر" بقوله: "إن كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكر فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة".

هذا هو الانطباع الذي يختزنه محمد عبده في نفسه عن الأزهر، لذلك كان لابد من أن يفكر في إصلاحه، وقد لاحت له الفرصة حينما تولّى عباس الثاني الخديوية عام صفر رمضان شعبان محرم م، فاتصل به، وحدثه في شأن الأزهر، فأصدر عباس هذا مرسوماً يقضي بإنشاء مجلس لإدارة الأزهر مؤلف من أكابر علمائه ينتخبون انتخاباً، ما عدا اثنين هما محمد عبده وعبد الكريم سلمان، فقد عينتهما الحكومة في المجلس، لا رأي لشيخ الأزهر بهما، ولا للمجلس في انتخابهما، ولا في استبدال غيرهما بهما.

أصبح الشيخ حسونة وكيلاً للأزهر إثر صدور هذا المرسوم، لأن شيخ الأزهر محمد الأنبابي كان مريضاً، ثم أصبح شيخاً له بعد إقناع الأنبابي بالاستقالة، وقد تعاون مع محمد عبده لتحقيق أهدافه الإصلاحية.

سعى محمد عبده لدى المستشار المالي وحصل على مبلغ ألفي جنيه من خزينة المالية وضعت في ميزانية الأزهر لعام جمادى أول رمضان شعبان محرم م مع الوعد بزيادة هذا المبلغ في فرص أخرى. وقد اشترط ذلك المستشار أن يصرف المبلغ بنظام معلوم لا برأي شيخ

الأزهر وهواه. وطالب بناء على هذا الشرط وضع قانون للمرتبات في الأزهر ليكون لكل عالم راتب محدّد يأخذه دون تزلّف إلى شيخ الجامع أو غيره.

وقد تلا وضع هذا القانون قانون كساوي التشريف ومرتباتها وكان الرأي فيها من قبل لشيخ الجامع يعطي من يشاء، ويمنع عمن يشاء.

ثم التفت محمد عبده إلى نظام التدريس والامتحان، فوضع القانون اللازم لهذا الغرض بعد اجتماع المجلس ومذاكراته، ولكن أعوزه المال لتنفيذه، فأصدر الخديوي أمراً إلى ديوان الأوقاف بصرف (ربيع ثانٍ رجب ربيع أول ربيع أول) جنيهاً للجامع الأزهر، بيّنت مصارفها، ومنها (ربيع ثانٍ جمادى ثانٍ ربيع ثانٍ) جنيهاً لإنشاء دار الكتب الأزهرية. ثم وضع نظام جديد لتوزيع الجرايات بعد إصدار قانون بذلك.

توجّه محمد عبده من ثم إلى كتب التدريس. فوضع مشروعاً بذلك قدّمه إلى مجلس الإدارة، وتألفت لجنة من ثلاثين عالماً من كبار الشيوخ للبحث فيه، وإقرار النافع منه. ثم انتخبت لجنة صغرى للبحث في كل فرع من المشروع وإبداء رأيها فيه. وقد أتمت اللجنة المصغرة عملها، ورفعته إلى اللجنة الكبرى التي لم تنظر فيه لأن شيخ الأزهر الجديد سليم البشري أوقف العمل في هذا المشروع.

نجح محمد عبده في إنشاء ميضأة صحية بالجامع نفسه، وفي تجديد بعض مباني الأروقة، وفي إنارته بالغاز البخاري، وفي تعيين طبيب خاص به وصيدلية تابعة له.

وقد حل عدة قضايا للمسجد منها: زاوية العميان، ومرتبات أولاد العلماء الذين ينفق الأزهر عليهم. وألحق به مسجد الدسوقي في الاسكندرية.

لم يستطع محمد عبده أن يمضي في إصلاحاته بالأزهر إلى نهايتها وذلك لإصطدامه مع الخديوي، ومعارضته إياه.

وقد انتهى الصدام -الذي نتعرض لتفصيلاته بعد حين- بينهما إلى استقالة محمد عبده مع زميله عبد الكريم سلمان من مجلس إدارة الأزهر إثر خطاب ألقاه الخديوي في حفلة الانعام بالخلعة على الشيخ عبد الرحمن الشربيني في رجب محرم محرم ربيع أول صفر ربيع أول محرم هـ- جمادى أول شوال رمضان محرم م، لمح فيه إلى محمد عبده بقوله: أنه مستعد لقبوله استقالة من يستقيله جرياً على عادته في ذلك.

ثم صدر بعد استقالتهما كتاب تحت عنوان "أعمال مجلس إدارة الأزهر في عشر سنين"، لم يكتب عليه اسم مؤلفه آنذاك، ولكن محمد رشيد رضا بيّن في تاريخه عن الإمام محمد عبده أن الذي كتبه هو الأستاذ الشيخ عبد الكريم سلمان صديق محمد عبده وزميله في هذا العمل، وأنه كتبه أثناء مرضه الأخير وبأمره. وقد أسنده أكثر الكتاب إلى (أحد أعضاء مجلس الإدارة) ويُراد بهذا العضو محمد عبده.

جمادى أول- إصلاح المحاكم الشرعية:

صدر الأمر العالي بتعيين محمد عبده مفتياً للديار المصرية في ربيع أول حزيران رمضان رمضان شعبان محرم م، وقد عهدت إليه الحكومة بعد تقليده الإفتاء تفتيش المحاكم الشرعية وبيان رأيه في إصلاحها بعد أن ضجّت البلاد من خللها، ورأى بعض الباحثين وجوب إلغائها، وتحويل اختصاصها إلى المحاكم الأهلية.

وقد طاف محمد عبده أكثر محاكم الوجه البحري. ففتّشها تفتيشاً دقيقاً، ثم وضع تقريره في (ربيع أول شعبان) صفحة، بيّن فيه أوجه الخلل، وأسلوب المعالجة فجاء الكلام ضمن الترتيب التالي:

محرم -الحاجة إلى هذه المحاكم وظائفها.
صفر- أماكنها وتقصير الحكومة فيها مع إشادتها المباني للمحاكم الأهلية.
ربيع أول- الكتبة. ربيع ثان- القضاة. جمادى أول- الحجاب. جمادى ثان- الأعمال الكتابية. رجب- ما يكفل السرعة في العمل. شعبان- الدفاتر. رمضان- العقود التي ترد على المحاكم الشرعية من المحاكم المختلطة. شوال محرم- خزائن الدفاتر المحفوظة. محرم محرم- الأعمال الحسابية. صفر محرم- تقييد القاضي كل ما يرد عليه. ربيع أول محرم- تشكيل المحكمة. ربيع ثان محرم- اختصاص المحاكم الشرعية مادة ومكاناً. جمادى أول محرم- المرافعات. جمادى ثان محرم- الإعلان أو الطب والأعذار. رجب محرم- التوكل في المخاصمات. شعبان محرم- الجلسات. رمضان محرم- حضور الخصوم. شوال صفر- المرافعة. محرم صفر- ما تبطل به الدعوى دون

ســـــــــــــــــــــــــــــــــؤال الخصـــــــــــــــــــــــــــــــــم.

صفر صفر- الشهادات والأدلة. ربيع أول صفر- الدفع وما يتبعه من المعارضة في الحكم على الغائب. ربيع ثان صفر- الأحكام. جمادى أول صفر- ما لا تسمح فيه الدعوى. جمادى ثان صفر- التنفيذ وفيه الشكوى من مفاسد كثرة الزوجات للفقراء. رجب صفر- التفتيش. شعبان صفر- المحامون. رمضان صفر- مأذونو عقود الزواج. شوال ربيع أول- اللائحة أو اللوائح التي وضعتها وزارة الحقانية لهذه المحاكم وما فيها من النقص.

وقد طلب التقرير تنفيذ عدة إصلاحات منها:

الأول: توسيع دائرة اختصاص المحاكم الشرعية.

الثاني: عدم حصر منصب القضاء الشرعي في الحنفية، وذلك لتقارب المذاهب الأربعة، ويمكن لمن برع في فقه الشافعية أن يفهم فقه الحنفية.

الثالث: تأليف لجنة من العلماء لاستخراج كتاب في أحكام المعاملات الشرعية ينطبق على مصالح الناس في هذا العصر.

وقد جرى نقاش في مجلس شورى القوانين حول إصلاح المحاكم الشرعية، ومانع القاضي التركي بمصر في إصلاحها على أساس أنها صالحة، ولكن استطاع محمد عبده أن ينتزع تأييد المجلس، ويسجل أساس الإصلاح في خمسة أمور:

أولها: تقويم طريقة التعليم لعمّال المحاكم الشرعية من قضاة وكتبة، وإضافة ما تحتاج إليه وظائف القضاء الشرعي وما يتعلق بها من المعلومات إلى ما يتعلمون الآن.

ثانيها: تعديل لوائح المحاكم الشرعية على وجه يكفل انتظام سيرها.

ثالثهما: الاتفاق مع جماعة من شيوخ الحنفية على إيجاد طريقة لتقريب فهم الأحكام الشرعية التي يتقاضى الناس على حسبها.

رابعها: وضع قاعدة لتنفيذ الأحكام الشرعية تكفل انتفاع المحكوم له بالحكم.

خامسها: ترقية مرتبات عمّال المحاكم وإلحاقهم بباقي موظّفي الدولة.

جمادى ثان- معهد قضاة الشرع:

أراد اللورد كرومر أن ينشئ معهداً للقضاة يسيطر على توجيهه فأوحى بفكرة المشروع إلى محمد عبده الذي سيقدمها بدوره إلى الحكومة لتنفيذها. وقد جاءت قصة إنشاء المعهد مفصّلة في الفقرة شعبان رمضان الصفحة رمضان ربيع ثان من التقرير السنوي الذي قدمّه اللورد كرومر إلى حكومته عام جمادى أول شوال رمضان محرم. فقد جاء فيه: "كنت أتّصل بين الحين والحين بالبارون طالي حاكم البوسنة لتبادل الرأي في الموضوعات ذات الطابع المشترك، وقد استطعت أن أحصل بفضل مساعدته ومساعدة خلفه على معلومات وافية عن الكلية التي أنشأتها حكومة النمسا والمجر في (ساراجيوفو) لتخريج قضاة -يقصد قضاة الشرع المسلمين- وهي كلية أثبتت نجاحها من كل الوجوه. وقد وضعت هذه المعلومات تحت تصرف لجنة ذات كفاية ممتازة يرأسها المفتي الأكبر السابق (محمد عبده) بقصد وضع خطة مشابهة تلائم ظروف مصر وحاجاتها، وقد أتمت اللجنة عملها في شهر يونية السابق. ووضعت النظم المقترحة تحت تصرف الحكومة، وهي

الآن قيد البحث في وزارة الحقانية. وهذه النظم تزوّد الطالب ببرامج ثقافية ذات طابع تحرري لا تحصر الطالب في الدراسات الدينية الخاصة".

رجب- لائحة إصلاح المساجد:

أصبح محمد عبده عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى تبعاً لمنصب الإفتاء الذي استلمه عام رمضان رمضان شعبان محرّم، وقد قدّم لائحة لإصلاح المساجد إلى مجلس الأوقاف لإقرارها، والعمل من ثم بها.

وتبلغ مواد هذه اللائحة ثلاثاً وعشرون، وتحتوي على أربعة أبواب بالإضافة إلى الأحكام العمومية.

ويوحّد الباب الأول وهو في ترتيب الخدمة الإمامة في جميع المساجد، ويمنع اجتماع إمامين للصلاة في آن واحد إلا إذا اختلفت الأماكن. ويطلب من الإمام القيام بوظيفة الخطبة، ويقوم أوفر الأئمة راتباً بالخطبة في حال تعدد الأئمة. ويوحّد وظيفة المؤذّنين في كل مسجد، ويعيّن ملاحظاً رئيساً للخدمة في بعض المساجد. ويلحق الميقاتية والمبلّغين ومؤذّني الآذان الثاني بالمؤذّنين. ويحمّل ملاحظي المساجد مسؤوليتها إلا في المساجد التي لها خزنة مخصوصون في جدول الترتيب. ويدخل الفرّاشين،والوقّاذين، والملائين، والسقائين، والبوّابين إلخ... تحت لفظ الخدمة. ويوزّع عملي المبخّر والداعي على بعض موظّفي المسجد الآخرين.

ويحدّد الباب الثاني وهو في المرتبات، رواتب الأئمة والملاحظين والمؤذّنين والخدمة وقرّاء القرآن، ويقسّم هذه الفئات إلى درجات، ويراعي عواصم الأقاليم في التقسيم.

ويرسم الباب الثالث شروط التوظف، فيشترط في الإمام أن يكون حائزاً لشهادة العالية فإن لم يكن فالأهلية، فإن لم توجد فينتخب اللائق بالامتحان. ويشترط في الملاحظين، والمؤذّنين، والخدمة، قوة البنية. وفي الخازن معرفة القراءة والكتابة.

ويقرّر الباب الرابع توزيع العلاوات، ويشترط أن لا يتجاوز مجموعها على ما هو جار صرفه الآن، ثم يحدّد ذلك بالأرقام.

وهناك مادتان ملحقتان بالأحكام العمومية، تتعلقان بالموظفين ومرتباتهم والزيادة في عددهم.

ناقش مجلس الأوقاف الأعلى هذه اللائحة، وأقر معظم موادها. وقد واقت إقرارها الصراع بين عباس ومحمد عبده، مما جعل الأول يعطلها، ويصدر أمراً عالياً بتاريخ مُحَرَّم رَبِيع أَوَّل أيار رَبِيع ثَان شَوَّال رَمَضَان مُحَرَّم بإيقاف تنفيذها، حتى ينظر فيها من طرفه.

لكن مدير الأوقاف تجاوز جزءا من العقبة السابقة بأن قدّم مذكرة بتوجيه من محمد عبده استوحى فيها جانباً من اللائحة السابقة إلى مجلس الأوقاف الأعلى، فأقرت بالفعل، وأنفذت.

شَعْبَان – مجلس شورى القوانين:

أصبح محمد عبده عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين إثر تسلمه منصب الإفتاء للديار المصرية، وكانت أعمال المجلس تأخذ وقتاً كبيراً منه، فحدثه محمد رشيد رضا وقال: "إن الحكومة المصرية يجب أن تكون أعمالها وقوانينها مؤقتة، فهي عرضة للتغيير، فرب عمل تنفق أياماً لتقره الحكومة على ما ترى أنه أنفع للبلاد، لا تلبث هي بعد أن تقره أن ترجع عنه بعد زمن قصير أو طويل، وتوشك أن تنفق في تحقيق بعض الأمور أياماً كثيرة ثم لا يتيسر إقناع الحكومة، أو تقتنع بأنه نافع ويمنعها مانع من العمل به، ولو صرفت مثل هذه الأوقات في الكتابة والتأليف لكان ما تكتب هداية لهذه الأمة باقية ما بقيت الأمة"، فقال محمد عبده: "إن الغرض الأول من العمل في المجلس هو التعاون مع الأعضاء على الجد والاهتمام بالبحث في الأمور العامة ومصالح البلاد، وتربية الرأي العام في الأمة ليكون ذلك إعداداً لنفوس طائفة منا للفصل في الأحكام بالشورى -أي الحكومة النيابية التي بث فكرتها أستاذه الأفغاني- فإذا ارتقت هذه الملكة في الهيأة الحاضرة للمجلس فإنها تنتقل منها إلى الهيأة التي تخلفها ويكون ذلك جرثومة من جراثيم الإصلاح في البلاد"[1].

رمضان- الجمعية الخيرية الإسلامية:

أسس محمد عبده هذه الجمعية عام شوال محرم ربيع أول محرم هـ– صفر رمضان شعبان محرم م مع نفر من أصدقائه إثر حادثة مفادها أن مشعوذاً حاوياً روسياً قدم إلى مصر وقام بعدد من الحفلات، وكانت عادته أن يخصص ريع الليلة الأخيرة لفقراء البلد، وكان هذا ما

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج محرم، ص صفر صفر رجب .

فعله أيضاً في القاهرة، ولما لم توجد جمعية خاصة بالمسلمين في القاهرة فقد قام محمد عبده بإنشائها.

ترأسها عام شعبان محرم ربيع أول محرم هـ – شوال شوال رمضان محرم م وقد أصبح دخلها حينئذ (جمادى أول رمضان ربيع أول شوال محرم) جنيهاً وأطيانها (ربيع أول ربيع أول جمادى أول) فداناً، ومدارسها سبعاً.

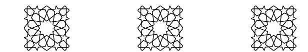
وشى بعض الأشخاص بالجمعية إلى السلطة المحتلة لأجل إبطالها، ومما قاله الواشي أنها تساعد مهدي السودان بنقودها. وقد أدى ذلك إلى تفتيش الجمعية خلال غياب محمد عبده عن مصر. فاتصل باللورد كرومر إثر عودته وأقنعه أن باطن الجمعية كظاهرها، ليس فيها أدنى شائبة للسياسة، وأنه مستعد لحمل كل تبعة تثبت خلاف ذلك. وآل الأمر أن صار اللورد كرومر يدفع إعانة سنوية للجمعية.

فسّر محمد عبده جزء عم لطلاب المدارس التابعة للجمعية، وطلب من محمد رشيد رضا أن يضع لهم كتاباً متدرجاً في العقائد والفقه، لكنه لم ينجز ذلك.

وكانت غايته من إنشاء هذه الجمعية –كما ذكر حسن باشا عاصم وكيلها في حفلة تأبينية– تعويد المسلمين على الاجتماع لأجل التعاون وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان على الفقراء كما كان يصرح بذلك في الاحتفال السنوي من كل عام.

شوال محرم – جمعية إحياء الكتب العربية:

تـرأس محمـد عبـده جمعيـة في مصـر تحمـل اسـم (جمعيـة إحيـاء الكتـب العربيـة). أسسـها عـام شَعْبَان مُحَرَّم رَبِيع أَوَّل مُحَرَّم هـ – شَوَّال شَوَّال رَمَضَان مُحَرَّم م. وافتتحـت أعمالهـا بطبـع كتـاب المخصص لابن سيده في اللغة، وقد تولى محمد عبده تصحيحه مع الشيخ محمد محمود الشنقيطي. ثم شرعت بعد طبع المخصص في إحياء مدونة الإمام مالك رحمه الله، وقد بـذل محمـد عبـده جهـوداً كبـيرة في استحضـار نسـخها مـن تـونس وفـاس وغيرهمـا مـن البلاد.



نتائج التفكير الإصلاحي

إن إصلاح الفرد والمجتمع المسلمَين: يتمّ بإصلاح المؤسسات القائمة فيه كالأزهر والمدارس، والمساجد، والمحاكم، وبإنشاء مؤسسات جديدة كالجمعية الخيرية، وجمعية إحياء الكتب العربية، وجمعية التقارب بين الأديان، ومعهد القضاة. إن هذا الطريق الإصلاحي، أو قل إن هذا الأسلوب في معالجة الواقع قد أوقع محمد عبده بأخطاء سياسية من جهة، وبانحرافات فكرية من جهة أخرى، ونحن الآن سنستعرض جملة الأخطاء والانحرافات بشقيها.

أ – النتائج السياسية:

إن إيمان محمد عبده بإصلاح المؤسسات القائمة في المجتمع سبيلاً إلى إيجاد الفرد والمجتمع المسلمين جعله يتعاون مع كل ناعق بالإصلاح، حتى ولو كان هذا الناعق عميلاً للإنجليز، أو هو الاحتلال الإنجليزي نفسه. أما صور هذا التعاون ومراحله فهي:

مُحَرَّمٌ– التعاون مع رياض باشا عميل الإنجليز:

جاء رياض باشا إلى الوزارة في الفترة المضطربة التي سبقت ثورة عرابي، وعقب القلاقل التي حدثت احتجاجاً على تدخل الأجانب السافر في الشؤون المصرية. وقد جاء باختيار الإنجليز له من بين عدة مرشحين، بعد أن رفضوا استمرار سلفه محمد شريف فيها. وقد أكد الاحتلال الإنجليزي لمصر العلاقة الحسنة بينهما حيث استلم رئاسة الوزارة عدة مرات بعد عام صَفَرٌشَعّبَانٌشَعّبَانٌمُحَرَّمٌم.

تعاون محمد عبده -كما رأينا سابقاً- مع رياض باشا فاستلم رئاسة تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) عام شَوَّالْ شَعّبان شَعّبان مُحَرّم م، وقد استتبع تعاونه مع رياض باشا الاصطدام بالتيار المناوئ للتدخل الأجنبي والممثل بأحمد عرابي وجماعته وقد كتب عدة مقالات في جريدته لمح فيها إلى خطأ تفكيرهم وبعدهم عن الصواب.

صَفَرٌ- التعاون مع المحتل الإنجليزي:

كان الاحتلال الإنجليزي عاملاً أساسياً من عوامل عودة محمد عبده إلى مصر. وقد صرّح اللورد كرومر بذلك فقال: "إن العفو صدر عن محمد عبده بسبب الضغط البريطاني"[(1)] .

وكان في مصر تياران عند عودة محمد عبده إليها، الأول يقول: بأن الهدف العاجل هو طرد الاحتلال، وبأن الإصلاح كل الإصلاح في استئصال جذوره من مصر، وقد تمثل هذا التيار بمصطفى كامل وحزبه الوطني فيما بعد. الثاني يقول: بأن الهدف الاجل هو الإصلاح، إصلاح مختلف شؤون الشعب المصري من اجتماع واقتصاد وتفكير وسياسة إلخ...، وانتزاع أمراضه الفردية والجماعية، ثم يمكن بعد ذلك إزالة الاحتلال، وقد تبلور هذا التيار فيما بعد بحزب الأمة الذي ضم تلاميذ محمد عبده مثل: سعد زغلول، قاسم أمين، فتحي زغلول إلخ...

---

(1) اللورد كرومر، مصر الحديثة .

كان محمد عبده -إذن- من أنصار التيار الثاني. نفذ خطه الإصلاحي فتعاون مع المحتل الإنجليزي، وقدم إلى اللورد كرومر -كما رأينا سابقاً- لائحة لإصلاح التعليم في مصر، وكانت هذه اللائحة إشعاراً باستعداداته التعاونية، وإشارة إلى تسليمه المطلق للاحتلال.

تجاوب الاحتلال الإنجليزي من ناحية مع محمد عبده، فتعاون معه وكان اللورد كرومر عميد الاحتلال يشير عليه كما رأينا في إنشاء معهد لقضاة الشرع، ويستشيره في شؤون كثيرة منها: تسريح رجال النيابة العامة. وقد وضح محمد رشيد رضا قصة هذه الاستشارة فقال: "بلغ الأستاذ أن اللورد كرومر عزم على إلغاء النيابة العامة من المحاكم الأهلية وإحالة عمل النائب العمومي ورؤساء النيابة ووكلائها على القضاة وأنه أمر الحكومة بذلك ولم يبق إلا تنفيذه بقرار من مجلس النظار فزاره في صباح اليوم الذي تقرر اجتماع مجلس النظار فيه لتقريره، فأخبره اللورد به وسأله عن رأيه فيه، فأجابه: (أن هذا خطأ لا يحتمل الصواب، وضرر عظيم على الحكومة والبلاد)، وشرح له ذلك من الجهة القضائية، وأهمها عجز القضاة عن النهوض بعمل النيابة، وزاد على ذلك ما هو أهم في نظر اللورد وهو أن رجال النيابة الذين يلغى عملهم هم من أرقى رجال البلاد علماً وعقلاً ولساناً وقلماً، وستتوجه همة كل من تلغى وظيفته ولا يجد غيرها في درجتها الاشتغال بالسياسة فيتعبون البلاد والمسؤولين عن النظام تعباً كثيراً، أو ما هذا فحواه.

قال اللورد حينئذ أن هذا كلام وجيه ونحن قد استشرنا كثيراً من العارفين بالقضاء والإدارة فلم نجد عندهم مثل هذه الاعتراضات بل وافقونا وأن مجلس النظار سيجتمع الآن في سراي عابدين برئاسة الجناب الخديوي لتقرير هذه المسألة ولابد لإيقاف ذلك من ذهابي بنفسي إلى عابدين بعد إيذانهم بذلك بالتلفون، وقام فودع الأستاذ وأخبر السراي بمجيئه راجياً تأخير جلسة المجلس إلى ما بعد حضوره فذهب وأبطل هذا العمل"[1] .

ولم يقف تعاون محمد عبده مع الإنجليز عند اللورد كرومر بل تعداه إلى مختلف شخصيات الحكم، فقد تحدث السير ملكوم ملكريت المستشار القضائي في تقريره عن المحاكم لعام جمادى أول شوال رمضان محرم م، فامتدح إرشاد محمد عبده لهم في شؤون المحاكم الشرعية، وأثنى على خدماته في مجلس شورى القوانين، وأسف لوفاته. أورد محمد رشيد رضا هذا التقرير في تاريخه: "ولا يسعني ختم ملاحظاتي -المتحدث هو المستشار القضائي السير ملكولم- على سير المحاكم الشرعية في العام الماضي بغير أن أتكلم عن وفاة مفتي الديار المصرية الجليل المرحوم الشيخ محمد عبده في شهر يوليه الفائت وأن أبدي شديد أسفي على الخسارة التي أصابت هذه النظارة بفقده فقد كان خير مرشد لنا في كل ما يتعلق بالشريعة الإسلامية والمحاكم الشرعية وكنا نرجع إليه كثيراً للتزود من صائب آرائه والاستعانة بمساعدته الثمينة وكانت آراؤه على الدوام في المسائل الدينية أو الشبيهة بالدينية سديدة صادرة عن سعة في الفكر، كثيراً ما كانت خير معوان لهذه

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج محرم، ص صفر صفر رمضان .

النظارة في عملها. وفوق ذلك فقد قام لنا بخدم جزيلة لا تقدر في مجلس شورى القوانين في معظم ما أحدثناه أخيراً من الإصلاحات المتعلقة بالمواد الجنائية وغيرها من الإصلاحات القضائية إذ كان يشرح للمجلس آراء النظارة ونياتها ويناضل عنها ويبحث عن حل يرضي الفريقين كلما اقتضى الحال ذلك وأنه ليصعب تعويض ما خسرناه بموته نظراً لسمو مداركه وسعة اطلاعه وميله لكل ضروب الإصلاح والخبرة الخصوصية التي اكتسبها أثناء توظفه في محكمة الاستئناف وسياحاته إلى مدن أوروبا ومعاهد العلم. وكانت النظارة تريد أن تكمل إليه أمر تنظيم مدرسة القضاة الشرعيين المزمع إنشاؤها ومراقبتها مراقبة فعلية. أما الآن فإنه يتعذر وجود أحد غيري حائز للصفات اللازمة للقيام بهذه المهمة ولو بدرجة تقرب من درجته فلكل هذه أخشى أن نظارة الحقانية ستظل زمناً طويلاً تشعر بخسارتها بفقده"[1] .

وقد برر محمد رشيد رضا تعاون محمد عبده مع الإنجليز بأنه مداراة لهم، فقال: "ولولا هذه المداراة لما أمكن أن يعيش في مصر، فإذا لم يخرجه الإنجليز منها لسعة حرية لورد كرومر، فلا شك في أن الخديوي كان يخرجه ويخرجني منها كما أخرج أبوه السيد جمال الدين"[2] .

تجاوز تعاون محمد عبده مع الإنجليز السلطة المحتلة كلها في مصر، إلى التعاون مع الجواسيس المستشرقين في إنجلترا نفسها. وتتضح ثقتهم المطلقة به، وتعاونه البعيد معهم

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج ربيع أول، ص شعبان صفر ربيع ثان .

(2) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج محرم، ص صفر رمضان شعبان .

في الرسالتين المبعوثتين إلى المستر (بلنت) جواباً على سؤال الأخير عن رأي المفتي في الحالة السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عقب إبرام الاتفاق الودي بين انكلترا وفرنسا، وعن رأيه في الدستور المناسب لمصر. وقد أورد محمد رشيد رضا نص الرسالتين في الجزء الأول من تاريخه، ونحن ننقلهما -بدورنا- نظراً لخطورة المواضيع المتحدث عنها فيهما:

"سأل المستر (ولفرد سكاون بلنت) المرحوم المفتي رأيه في الحال السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عن إبرام الاتفاق الودي عقب توقيع فرنسا وانكلترا عليه، فأجابه فضيلته على ذلك السؤال في كتاب بعثه له في يوم جمادى ثان مايو سنة ربيع ثان شوال رمضان محرم م، هذا نصه مع تصحيح لغوي قليل:

الكتاب الأول في شكل الإدارة بمصر مع الاحتلال.

"إن رأيي في الإدارة المصرية إذا بقيت الخديوية في عائلة محمد علي هو كما يأتي:

محرم– أول وأهم قاعدة أساسية في تلك الإدارة هو أنه يجب أن لا يكون للجناب الخديوي أي سلطة تخوله التدخّل في أعمال الهيئات التنفيذية للنظارات ولا إدارة الأوقاف والأزهر، ولا المحاكم الشرعية، بمعنى أنه لا ينبغي أن يجعل (لتداخله الشخصي) أثر ما في الإدارة المصرية مطلقاً.

صفر– يجب أن يشكل مجلس على نسق مجلس الشورى الحالي بوجه التقريب ولكن على نظام أقوم، وترتيب أمثل منه، وينبغي أن يكون الوزراء وكبار الموظفين أعضاء

فيه. وليس هناك ما يمنع من انتظام بعض كبار الموظفين من الإنجليز في الحكومة المصرية في سلك أعضائه، ويكون من اختصاص هذا المجلس سن القوانين الجديدة.

ربيع أول– ينبغي أن توضع حدود لتداخل السلطات التنفيذية الذي يدعيه الموظفون الأنجليز كالمستشارين وغيرهم لأنفسهم، حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد آلات صماء لا إرادة لهم ولا رأي يبدونه من تلقاء أنفسهم.

ربيع ثان– أن يشكل مجلس إدارة في كل نظارة من النظارات كالحقانية والداخلية مثلاً، ينتخب أعضاؤه بواسطة المجلس العام المتقدم الذكر، وتكون وظيفة كل مجلس من هذه المجالس الإدارية البحث في تفصيلات المسائل المهمة، ووضع المشروعات والقوانين والنظامات لكل مصلحة من مصالح الحكومة.

جمادى أول– أن يوضع قانون لنظارة المعارف يكون إجبارياً بالنسبة للشؤون المتعلقة بالمعارف العمومية والتعليم، وينبغي أن يخصص قسم من الدخل العمومي للقيام بنفقات التعليم يكون كافياً لفتح مدارس للتعليم العام، وأخرى للتعليم الفني تكفي لسد حاجات البلاد هذا هو رأيي بوجه عام قد أبديته لكم".

فكتب له المستر بلنت بعد ذلك بشهرين يسأله أن يتوسع في آرائه هذه ويضع نموذجاً للدستور المروم إدخاله في مصر فأجابه إلى طلبه بعد طول روية ومشاورة أصدقائه في ذلك وأخذ آرائهم في هذا السؤال وسؤال آخر عرضه عليه المستر بلنت أيضاً يتعلق بما ينبغي أن يتخذ من الاحتياطات ضد ما يتوقع حدوثه من عدم ثقة الجناب الخديوي بالدستور كما وقع على عهد المغفور له والده مما قضى على الآمال

الوطنية، واستفسر منه أيضاً عما إذا كان من الممكن أن يقبل المصريّون تعيين أمير أوروبّي بصفة والي تحت سيادة جلالة السلطان إذا صعب الحصول على أمير من العائلة الخديوية متشبع تشبعاً تاماً من الأفكار الدستورية. فأجاب المرحوم المفتي على جميع ذلك بالكتاب الآتي:

الكتاب الثاني في نموذج الدستور والاحتياط لضمانه

"صديقي العزيز المحترم.

أهديك عظيم تحيتي وأعتذر لك عن إبطائي في الرد على كتابك المؤرخ في شَعْبان يونية فإني كنت مشغولاً جداً بالامتحان في مدرسة المعلمين والأزهر وغيرهما، ولم أجد وقتاً خالياً لأجيبكم فيه على كتابكم هذا، لاسيما وأن موضوعه دقيق للغاية ويعوزه مزيد ترو، ودقيق نظر.

وقد فكرت طويلاً وتذاكرت مع بعض أفاضل المصريين فوجدتهم مجمعين على أن من أول الضروريات لحسن الإدارة المصرية هو قيام الحكومة الإنجليزية بضمان النظام في البلاد وكفالته، ومعنى ذلك أنها تراقب استتبابه والمحافظة على استمراره وعلى الدستور الذي يمنح لمصر، وأن لا تدع ذلك الدستور عرضة لتدخل الخديويين.

ومتى تمت هذه الضمانة ومنح الدستور لا تبقى حاجة إلى نزع سلطة الحكم من عائلة محمد علي ولا إلى تعيين أمير أوروبي فإن تعيين أمير أوروبي لا يصادف قبولاً من الأهالي ولا يساعدهم على تحسين حالتهم.

وأما الدستور فينبغي أن يراعى فيه ما سأذكره من المسائل الآتية بصفة خاصة:

محرم– أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة من السلطتين الآتيتين:

أولاً: تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية.

ثانياً: تناط بسلطة تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية في مجلس نواب أو وكلاء يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالي. وتكون دائرة اختصاصاته الحالية بحيث تحترم قراراته وتكون واجبة التنفيذ وأن لا يسمح للوزراء بعدم احترامها ومراعاتها مهما كانت ظروف الأحوال. وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين أعضائة.

وأن تحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها، لأن حق سنها من اختصاص مجلس النواب.

صفر– أن تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة حتى منح الرتب والنياشين، وأن لا يترك من أشغال الحكومة شيء مطلقاً للجناب الخديوي، وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الديني وغيره، والمحاكم الشرعية والأهلية وتوزيع الرتب والنياشين دون أن يسمح لسموه بأي تدخل فيها مطلقاً.

ربيع أول– إذا فرض أن كان بعض الوزراء من الإنجليز وكان لهم مرؤوسون من المصريين فإنه ينبغي أن يعطى هؤلاء المرؤوسون المصريون أو الوزراء الثانويون سلطة تسمح لهم بأن يفصلوا في جميع المسائل المختصة بالدين وما أشبه ذلك تحت مراقبة الوزراء الأصليين بحيث لا يكون الموظفون المصريون مجرد ألعوبة في أيديهم كما هو الحال الآن. وينبغي

أن تلغى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء وفي هذه الحالة تقضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلماً بحيث يكون مركزه الرسمي محدوداً بوظيفة الرئاسة دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة.

ربيع ثان– أن يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين أعني أن المديرين ووكلاء المديريات وقضاة المحاكم الأهلية ابتدائية كانت أو استئنائية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين ويجوز تعيين إنجليز كمفتشين وتعيينهم أيضاً في بعض وظائف في المصالح الهندسية والمعارف وفي الوظائف الصناعية التي يحتاج الأمر فيها إلى معارف خاصة إذا لم يوجد مصري تتوفر فيه الإحاطة بتلك المعارف الفنية.

على أنه يجب على كل حال أن يحصر عمل أولئك الموظفين الأجانب فيما هو داخل ضمن دائرة اختصاصهم فقط وأن يكونوا خاضعين لمراقبة الوزراء بحيث لا يخولون أقل سلطة إدارية أو قضائية تفضي إلى إضعاف نفوذ الموظفين المصريين.

جمادى أول– أن يخول أعضاء مجلس النواب الحق في أن يسألوا النظار عن تنفيذ القوانين وينتقدوهم على ما يفرط منهم من الخطأ أو يقع من الخلل في الأعمال، ويتحتم على النظار أن يبينوا أسباب ما يقومون به من الأعمال، وإذا وقع خلاف بين النواب والنظار يوكل أمر حل ذلك الخلاف إلى لجنة تشكل من خمسة أعضاء من مجلس النواب ينتخبون بالاقتراع السري، وخمسة آخرين من أعضاء محكمة الاستئناف ينتخبون مثلهم بالاقتراع السري، ورئيس المجلس ورئيس النظار ورئيس محكمة الاستئناف ويكون حكم هذه اللجنة بالأغلبية المطلقة.

ويجوز زيادة أعضاء هذه اللجنة بإضافة أعضاء آخرين عليها من مجلس النواب ومحكمة الاستئناف.

وإني أعتقد أنه لو وضع نظام دستوري على هذا النمط وضمنته الحكومة الإنجليزية لقام بحاجة البلاد ونالت حكومتها استقلالاً لم تعرف له مثيلاً.

وينبغي أن لا ننسى إعادة تنظيم شؤون المعارف والتعليم فإن هاتين المسألتين هما من أمس الأمور التي يبدأ مجلس النواب بمباشرة الاشتغال"[1] .

وبعد فراغه من هذا الكتاب وضع في ذيله الحاشية الآتية:

"قد نسيت أن أتكلم على الحربية فأقول: أن السردار الإنجليزي وبعض ضباط الإنجليز يبقون في الجيش المصري ولكن يجب أن يشغل المصريون ما بقي من وظائف الجيش، وإذا فرض وقامت بعض صعوبات بشأن ذلك ورأت الحكومة الإنجليزية وجوب وجود قواد إنجليز فيه أعني (باشاوات) فلا ضرر في ذلك"[2] .

رَبِيع أوّل– الاصطدام مع عباس الثاني:

جاء عباس إلى الحكم عام صَفَر رَمَضَان شَعْبَان مُحَرَّم، وكانت في مصر آنذاك سلطتان: سلطة الاحتلال، وسلطة الخديوية. إحداهما مغتصبة، والأخرى شرعية. تمثلت الأولى في الثعلب العجوز اللورد كرومر، والثانية في الخديوي عباس الثاني. وقد حرك اندفاع عباس

---

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج مُحَرَّم، ص (رَمَضَان رَمَضَان شَعْبَان – صَفَر شَوَّال رَمَضَان) .

(2) المرجع السابق نفسه.

وشبابه، ورغبته في التحرر من السلطة المحتلة، والحد من سيطرتها الصراع بينهما. فكان قتالاً شديداً ومريراً، اتسعت دائرته حتى شملت: الجيش ودوائر الحكومة والشعراء إلخ... استطاع عباس –خلاله– أن يكسب الشعب كله إلى جانبه.

أراد اللورد كرومر أن يخضد شوكة عباس، وأن يطعنه في كبريائه، ويحد من تمرده. فراقبه وتحيّن الفرص ليحقق ضربته، وجاءت الفرصة الأولى عندما عزل عباس مصطفى فهمي من رئاسة الوزراء، وعين حسين فخري بدلاً منه مكتفياً بإبلاغ اللورد كرومر ذلك. فانتهز اللورد، وأجبر الخديوي على إقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا عوضاً عنه، وأجبره على إرسال خطاب اعتذار إليه حدّد صورته بالشكل التالي: أنه يرغب رغبة شديدة في أن يوجه عنايته إلى إيجاد أصدق العلاقات الودية مع إنجلترا، وأنه يسير بكل رضا بموجب نصيحة حكومة جلالة الملكة في كل المسائل المهمة في المستقبل.

وحقق كرومر ضربة أخرى في عباس حينما طلب منه أن يعتذر رسمياً عن ملاحظته التي تنم عن عدم رضائه على تدريب الجيش، والتي أبداها إلى (كتشنر) سردار الجيش آنذاك. وقد كان ما أراد، فنشر الاعتذار في الصحيفة الرسمية، وتناقلته الصحف الأوروبية والعربية زيادة في الإذلال.

وتبعتها ضربات وضربات . . . كانت الغلبة في نهايتها دائماً لكرومر.

واستكمل اللورد كرومر ساحات الصراع باستمالة بعض الشعراء، ليمدحوا الملكة، ويشيدوا بإصلاحات الإنجليز، وكان على رأسهم الشاعر أحمد نسيم.

في بداية هذا الجو المحموم من الصراع اتصل محمد عبده بعباس، فعيّنه عضواً في مجلس إدارة الأزهر. وقد حاول محمد عبده أن يمسك العصا من منتصفها، ولكن حرارة المعركة بين السلطتين الخديوية والمحتلة، وعنف الصدام بين عباس وكرومر، لم يمكنه من ذلك فكان لابد له من أن يمسك العصا من أحد طرفيها، ولابد له من أن يقف إلى جانب أحد الطرفين المتخاصمين.

اختار محمد عبده جانب الاحتلال تحت راية اللورد كرومر، فاحتدم الصراع بين عباس وبينه مباشرة. فشهّر عباس بفتاوى محمد عبده التي أصدرها كالفتوى الترانسفالية وفتوى صندوق التوفير عن طريق الصحف المؤيدة له، وشهّر محمد عبده من ناحيته بالأسرة العلوية في المناسبة المئوية لتأسيس حكمها، وعدّد آثارها السيئة. أوقف عباس مشاريع محمد عبده الإصلاحية في الأوقاف والأزهر والمحاكم الشرعية، عارض محمد عبده بالمقابل استبدال الخديوي بعض الأوقاف بأملاكه الخاصة.

وقد اعترف محمد رشيد رضا بعلاقة محمد عبده باللورد كرومر وعدّها أحد أسباب ثلاثة أدّت إلى التصادم مع عباس الثاني فقال:

"السبب الثالث: ما كان من حسن العلاقة بين الشيخ واللورد كرومر، فقد كان اللورد يجلّه ويقدره قدره، ويستشيره في بعض المسائل الحكومية المهمة ويتحامى أن يهيج وجدانه ووجدان حزبه الراقي على الإنجليز وكان الأستاذ يداريهم لعلمه أنه لا يستطيع البقاء في مصر بدون ذلك (وسنذكر هذا في محله من هذا التاريخ) وكان المفسدون المحالون (النمّامون) يصورون هذه العلاقة للخديوي بأنها تأييد للاحتلال البريطاني على

البلاد أو على شخص سموه على الأقل وأظن أن الخديوي لم يكن يشك في وطنية الشيخ وإخلاصه لبلاده، ولا يرتاب في ترفعه عن التقرب إلى اللورد بمسايرته، فإن لم يكن هذا الترفع للإخلاص لأميره، فهو لكرامة نفسه وإبائها"[1] .

وقف اللورد كرومر إلى جانب محمد عبده في حملة الاتهامات الموجهة ضده. فقد دافع عنه حينما جاءوه بصورة شمسية له مع بعض نساء الإفرنج نشرتها له جريدة (الحرة) وأرادوا إقناعه بأن هذا يعد ازدراء بمنصب الإفتاء في عرف المسلمين، فكان جواب كرومر كما نقله محمد رشيد رضا "فتبسم اللورد سخرية من هذه السخافة وقال: إن هذه الصورة لا يثبت لها عندي أصل ولكن الأستاذ يزورنا هنا وتحضر مجلسه لادي كرومر وغيرها من عقائلنا، فهل يصح أن تعد إهانة له أو لنا؟؟ أم يصح أن نهتم بشعور المتعصبين الجهلاء ونبني عليه عملاً مهما كهذا"[2] .

ودعمته السلطة المحتلة في منصب الإفتاء كما صرح بذلك اللورد كرومر، وهو: "بأن الشيخ محمد عبده يظل مفتياً في مصر ما ظلت بريطانيا العظمى محتلة لها"[3] . وقد ورد في مكان آخر من تاريخه تصريحاً مشابهاً حيث جاء: "وقد تحقق أن اللورد كرومر قال للخديوي: إن كان تحريك بعض المشايخ ضد المفتي لأجل فصله من الإفتاء

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج مُحَرَّم، ص جُمادى أول رجب جُمادى أول .

(2) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج مُحَرَّم، ص شعبان جُمادى أول شعبان .

(3) المرجع السابق، ج مُحَرَّم، ص مُحَرَّم شوّال جُمادى أول .

فاسمح لي بأن أقول أنه ما دام لبريطانيا العظمى نفوذ في مصر فإن الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتى يموت"[1] .

ولم يقف دعم الاحتلال الإنجليزي لمحمد عبده في حدود مصر ولكن تعداه إلى الآستانة حين سفره إليها. فقد استشار محمد عبده اللورد كرومر بأمر سفره إليها قبل كل شيء، وقد وضح رضا ذلك من تاريخه: "وقد عنّ له -أي محمد عبده- أن يبدأ بزيارة الآستانة فذكر ذلك للورد كرومر في حديث له معه فكان رأيه أنه لا يظن أنه يسر لهذه الزيارة وأنه لا بأس مع ذلك بأن يعرف حال هذه العاصمة القديمة والدولة التاريخية"[2] .

وقد حمته السفارة الإنجليزية هناك كما وضح رضا ذلك حيث قال: "ولما زار الشيخ (أي محمد عبده) الآستانة اضطرب السلطان لزيارته ورعب من تقارير الجواسيس فيه ولاسيما بعد اجتماعه بشيخ الإسلام هنالك وتحاورهما في حالة الإسلام والمسلمين. وأراد الانتقام منه، وحينئذ سعى أحمد شفيق أخلص السعي لدى رئيس كتاب السلطان (باشكاتب المابين) ولدى سفارة الإنجليز لأجل أن يخرج الأستاذ من الآستانة من غير أن يمس شرفه"[3] . وقال في موضع آخر من تاريخه حول نفس السفر: "كان المراد من الدسائس وسعاية الجواسيس وشرهم المويلحي أن يحبس الأستاذ الإمام أو يهان، وهم

(1) المرجع السابق، ج1، ص ربيع ثان جمادى ثان جمادى أول .

(2) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج1، ص رجب ربيع ثان شعبان .

(3) المرجع السابق، ج محرم، ص جمادى ثان رمضان جمادى أول .

لا يجهلون أن السفارة البريطانية كانت بالمرصاد وأنها لا تسكت للحكومة الحميدية على ذلك لو أقدمت عليه"[1] .

دافع الدكتور محمد البهي في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) عن محمد عبده وأنكر على السيد أحمد أمين عقده المقارنة بينه وبين أحمد خان في كتاب (زعماء الإصلاح في العصر الحديث)، واستغرب المشابهة بينهما. وقد برر الدكتور البهي تفاهم محمد عبده مع السلطة المحتلة بأنه كان للوقاية من جهة وللحيولولة دون استمرار تصفية الأوقاف من جهة ثانية فقال: "لقد كانت توجد في مصر سلطتان: سلطة الاحتلال وسلطة محلية وهي سلطة الخديوي، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة: هي سلطة الاحتلال الإنجليزي. فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر، وبالتالي بين موقف الشيخ محمد عبده وموقف السير سيد أحمد خان. فالموالاه للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية أو لتحقيق خدمات للاستعمار، أما التفاهم هنا في مصر مع ممثل السلطة المحتلة فكان للوقاية أو للحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف المسلمين وتوجيهها وجهة أخرى غير التي وقفت من الخيرين"[2] .

إن الدكتور البهي مخطئ في دفاعه عن محمد عبده لأن تعاونه مع سلطات الاحتلال الإنجليزي غير مبرر البتة عقلاً وديناً، إلا إذا اعتبرنا إيثار السلامة أو مبدأ

(1) المرجع السابق، ص شوال جمادى ثان شعبان .

(2) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص163 .

الغاية تبرر الوسيلة منطقاً مقبولاً معقولاً عندنا. وذلك للسببين التاليين:

مُحَرَّم- أما حجة الوقاية -والواضح أنها الوقاية من الخديوية- فتنفيها صداقته الحسنة مع عباس في بداية حكمه عام صَفَر رَمَضَان شَعْبَان مُحَرَّم م. وكان يمكن أن يستمر على هذه الصداقة لولا أنه أساء إليها، وقضى عليها حين تعاون مع اللورد كرومر، وانحاز الانحياز الكامل إلى قوة الاحتلال الإنجليزي.

صَفَر- أما حجة الحيلولة دون تصفية أوقاف المسلمين فتنفيها العلاقة القديمة بين محمد عبده والاحتلال الإنجليزي، والتي ترجع إلى بداية عودته من المنفى حيث قدم لائحة لإصلاح التعليم إلى اللورد كرومر عام رَمَضَان شَعْبَان شَعْبَان مُحَرَّم م، أما الاصطدام الأول بين محمد عبده والخديوي عباس بشأن الأوقاف فقد كان بعد توليه منصب الإفتاء عام رَمَضَان رَمَضَان شَعْبَان مُحَرَّم م.

ربيع ثان- تبرير وجود المحتل:

كانت الحجة الكبيرة التي دخل المستعمر بها إلى مصر هي الإصلاح، والدعوى العريضة التي نادى بها خلال إقامته هي إزالة التخلف من المجتمع المصري. وكان عملاء الاستعمار البريطاني ودعاته يقارنون بين عدل بريطانيا وظلم العثمانيين، بين تقدم الدولة الإنجليزية وتخلف العثمانية، يوازنون بين إصلاحات الإنجليز وحريتهم من جهة، وتخريب العثمانيين واستبدادهم من جهة ثانية.

وحينما تعاون محمد عبده كشخصية أزهرية ذات زي ديني مع المحتل الأجنبي على تنفيذ برامجه الإصلاحية، فقد برر له دعواه بالاحتلال، ودعم باطله، وستر سوءته.

جمادى أول- تكوين مدرسة سياسية باسم محمد عبده:

وجد الاحتلال في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية تحقق أغراضه، وتنفذ مآربه. فرعاها ونمّاها، وقد قال اللورد كرومر عنها: "إن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة، قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند مؤسس جامعة عليكرة". ويمتدح تلاميذ محمد عبده ويؤكد أنهم عون المصلح الأوروبي، وجديرون بكل مساعدة فيقول متمماً كلامه السابق: "إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوّة التي تفصل بين الغرب والمسلمين وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي"[1] .

وفعلاً قد حقق المستعمر ما خطط له. فقدم لتلاميذ محمد عبده العون والتشجيع، والعطف والتنشيط حتى طفا أحدهم وهو سعد زغلول على سطح الجماهير إثر ثورة رمضان محرم رمضان محرم م وأصبح زعيماً بلا منازع لمصر.

---

(1) اللورد كرومر، مصر الحديثة، ص(رمضان رجب محرم – شوال شعبان محرم) .

ب- النتائج الفكرية:

كان الاستعمار يشعر بتحول المجتمع المسلم نحو الحضارة الغربية، وأخذه منها في كل مجال، وتقليده لها في كل أمر. ولكنه كان يؤمن -في الوقت نفسه- بأن الهوة ستبقى قائمة بين الغرب والمسلمين من جهة ولا يؤمن الانتكاس من جهة ثانية طالما أن الإسلام باق على طبيعته وحقيقته، لذلك فقد صب جهوداً كبيرة كي يحوّر ويحوّل الإسلام من الداخل، ليعطي السند الفكري، والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية من ناحية، وتناولها دون التحرج من ناحية أخرى.

وقد وجد الاستعمار في محمد عبده ضالته التي تحقق له هدفه ذاك في التحويل والتحوير، أو قل التي تبدأ له بالخطوة الأولى في ذلك التحويل والتحوير، ويمكن أن نتأكد من صحة هذه الحقيقة إذا قرأنا ما كتبه اللورد كرومر في تقريره عام جمادى أولى شوال رمضان محرم م عن دور محمد عبده الفكري في العالم الإسلامي، والذي نقله محمد رشيد في تاريخه وهو: "أما مريدو الشيخ محمد عبده وأتباعه الصادقون فموصوفون بالذكاء والنجابة ولكنهم قليلون وهم بالنظر إلى النهضة المليَّة بمنزلة الجيروندست في الثورة الفرنسية، فالمسلمون المتنطعون المحافظون على كل أمر قديم يرمونهم بالضلال والخروج عن الصراط المستقيم فلا يكاد يؤمل بأنهم يستميلون هؤلاء المحافظين إليهم ويسيرون بهم في سبيلهم. والمسلمون الذي تفرنجوا ولم يبق فيهم من الإسلام غير الاسم مفصولون عنهم بهوة عظيمة. فهو وسط بين طرفين أو غرض انتقاد الجانبين، كما هي حال كل حزب سياسي متوسط بين حزبين آخرين غير أن معارضة المحافظين لهم أشد وأهم من معارضة المصريين المتفرنجين إذ هؤلاء لا يكاد يسمع لهم صوت.

ولا يدري إلا الله ما يكون من أمر هذه الفئة التي كان الشيخ محمد عبده شيخها وكبيرها فالزمان هو الذي يظهر ما إذا كانت آراؤها تتخلل من الهيئة الاجتماعية المصرية أولا. وعسى الهيئة الاجتماعية أن تقبل آراءها على توالي الأيام إذ لا ريب عندي في أن السبيل القويم الذي أرشد إليه المرحوم الشيخ محمد عبده هو السبيل الذي يؤمل رجال الإصلاح من المسلمين الخير منه لبني ملتهم إذا ساروا فيه فأتباع الشيخ حقيقيون بكل ميل وعطف وتنشيط من الأوروبيين"[1] .

وامتدح اللورد كرومر في تقريره لعام جمادى أول شوال رمضان محرم م محمد عبده لأنه حل لهم دينياً بعض المشاكل التي واجهتهم فقال: "وفي سنة رمضان رمضان شعبان محرم م رقي إلى منصب الإفتاء الخطير الشأن فأصبحت مشورته في هذا المنصب ذات قيمة ثمينة لتضلعه في علوم الشرع الإسلامي مع ما به من سعة العقل واستنارة الذهن وأذكر مثالاً على نفع عمله، الفتوى التي أفتاها في ما إذا كان يحل للمسلمين تثمير أموالهم في صناديق التوفير فقد وجد لها باباً به يحل لهم تثمير أموالهم فيها من غير أن يخالفوا الشرع الإسلامي في شيء"[2] .

وقد رحب المستشرقون بمدرسة محمد عبده ترحيباً رائعاً، واعتبروها الكوة الوحيدة التي يمكن أن تخترق جدار المحافظين المسلمين. فقد وضح (جب) المستشرق الإنجليزي الشهير، وأحد مستشاري وزارة الخارجية حقيقة دور مدرسة محمد عبده فقال: "إن في

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج3، ص صفر جمادى ثان ربيع ثان .
(2) المرجع السابق، ج ربيع أول، ص صفر جمادى أول ربيع ثان .

كل البلاد الإسلامية –باستثناء شبه جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أواسط أفريقيا– حركات معينة تختلف قوة واتساعاً ترمي إلى تأويل العقائد الإسلامية وتنقيحها". ثم يقول: "وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف. بل لقد ظهر كثير من العلماء المستقلين الذين نادوا بآراء أكثر تقدماً وجرأة لاسيما في الهند. ولكن الواقع هو أن معظم ما تم من تعديل وتحوير خفي لا يبدو للنظرة السطحية. ومما يتفق مع هذا الرأي ما جاء في مقال المستشرق الألماني (كاممغاير) في الفصل الثالث من الكتاب نفسه، من أن الأب (بانيرث) المبشر، يرى أن حركة الإصلاح الإسلامي –على النحو الذي تسير في الآن– يجب أن تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع"[1] .

ويثني الدكتور (جب) على محمد عبده وعلى تلامذته الذي يمتزجون بالصفوف الأوروبية في كتاب آخر له فيقول: "إن تلامذته الحقيقيين يمتزجون بالصفوف التي أنشئت إنشاء أوروبياً وينضمون للحلقات العلمانية ولكنهم يسيرون مع هؤلاء في اتجاهين معاكسين. ذاك أنه مصلح مجدد وآثاره جميعها كانت، وستبقى، مدداً لدعاية الإصلاح والتجديد في ميداني الاجتماع والسياسة، وستخلد حلقة اتصال قوية بين كل قديم وكل حديث، بل ستدوم معيناً لا ينضب وسلاحاً لا يلتوي. فقوة اسمه تخولهم تلقين الشعب أي أصل عجزوا عن البوح به فيما سلف، إذ يكفي أن ينسب الرأي إليه حتى ينال الاستحسان والاستصواب.

(1) المستشرق جب، إلى أين يتجه الإسلام؟، ص ربيع أول جمادى ثان .

ومن ناحية أخرى نجد الشيخ محمد عبده قد صنع جسراً فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي الجاف عن التعليم العصري الخاضع لمذهب العقليين الذي غزا الشرق والغرب"[1].

ويبيّن الدكتور في الكتاب السابق نجاح الكنيسة الغربية في القرن التاسع عشر في حل المشاكل الحضارية الجديدة التي واجهتها خلال القرن الثامن عشر، ويبيّن في الوقت نفسه – أن الدين الإسلامي يواجه هذه المشاكل في القرن التاسع عشر، ويوقف بقاءه على تقديم حلول معقولة لهذه المشاكل كما أعطتها الكنيسة[2] . ثم يقرر الحقيقة التالية: "وبما أن ذات الأسباب تعطي ذات النتائج فلا بدّ أن ننتظر تطوراً مماثلاً في الفكر الإسلامي. فإلى أية نقطة وصل هذا التطور إذن؟"[3] .

يجيب المستشرق (جب) على سؤاله السابق فيقول: "لم تتأثر مؤلفات المسلمين إلى حد بعيد بالتعاليم الدنيوية وبقواعد المدنية الغربية"، ويخلص إلى النتيجة التالية فيقول: "فهنا يقوم أحد الفوارق الأكثر تأثيراً بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي فبينما نجد في الغرب أن الروحانيين أنفسهم يعطون الشكل الديني الجديد الملائم لذوق العصر ولمجرى الفكر الفلسفي والتاريخي، لا نجد شيئاً من هذا عند الروحانيين المسلمين، ذاك أنهم تنقصهم الحيوية، **اللهم إلا الشيخ محمد عبده الذي تكلمنا**

(1) المستشرق جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص84 .

(2) المرجع السابق، ص(85-90) .

(3) المرجع السابق، ص شَوَّال رَمَضَان .

عنه، فإنه وحده قد تناول ذلك بشكل محدود جداً، فموقف العلماء المؤمنين يشبه موقف السلطة الكاثوليكية الروحانية في وجه هذه المشكلة من مدنيتنا، وهي تتلخص برفض مشدد فيه صلابة لا تتنزل ولا ترتضي أي تسليم للعلم والفلسفة الجديدة"[(1)] .

يتعجب المستشرق جب من أن تعليمات محمد عبده لم تؤت ثمارها فيقول: "فبرغم نصائح محمد عبده التي رسمها للعلماء، وحضهم على تفهمها واعتناقها والدفاع عنها بكل ما أوتوا من قوة لأنها تتيح لهم معرفة العلوم الحديثة وإشاعتها بين الناس، فإن طرق التعليم الأزهري لا تزال تعطي الطلاب المبادئ السطحية عما وصلت إليه المدنية الحديثة في حقل العلم وفي مجال الفكر"[(2)] .

ويرى أن الحركة العلمانية أقوى وأنجح في الهند منها في مصر، ويرى -كذلك- أن مدرسة التأويل هناك أفلح فيقول: "وأبرز خط لأول حركة تجديدية هندية قادها السيد أحمد خان (المتوفى شعبان رمضان شعبان محرم) كانت تنم عن تطورها المنتظم. والفضل فيها يرجع بالإساس لكلية (اليغارة) التي أصبحت منذ شوال صفر رمضان محرم الجامعة الإسلامية، والتي كانت الغاية منها أن تمزج القواعد الدينية بالدروس العلمية الحديثة. وإن إصرار مؤسسها على المعنى في خطته، وثباته في دعم

(1) المستشرق جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص شوال رمضان .

(2) المرجع السابق، ص صفر رمضان .

نظريته، من أجل البرهان على صحة الدين الإسلامي و(مطابقته للطبيعة) أمران قد ألصقا بهذه المدرسة اسم (نيشاري)"[1] .

ويظهر انزعاجه من بقاء جوهر العقيدة الدينية على نقائه، ومن عدم ذهاب تأويل القرآن والأمور العقائدية إلى مداها الأقصى فيقول: "فتفرد القرآن في بابه وكونه نسيج وحده عقيدة أصيلة في الدين الإسلامي، وصحة نصه وشرعيته –رغم التغير والتناسخ الكثيرين– يوازي إفساد نصوص الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، وقد لوحظ أن في بقائه على شكله هذا عناية ربانية. ولكن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول. فيجب أن نثبت أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الخطأ ولا من الباطل لعدم موافقته الزمن، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل إلى نتيجة لا نبلغها إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً. فالمطلوب أساساً هو التأويل، لا للنقض والتغيير والتبديل في النص، ولا لبيان الناسخ والمنسوخ المتناقض، بل لإبراز قيمة القرآن (المادية) قبل إظهار قيمته (الروحية).

وهذا التأويل يظهر تحت أشكال عدة. والشكل الدقيق الصعب المراس يتلخص بالبحث في السور القرآنية، عن جميع ما يمت إلى الفكر (العلمي) الحديث بصلة. كأن تترجم كلمة (جن) مثلاً بـ (ميكروب) بالنظر لهذا المذهب العقلي (الشبيه بالعلمي). لأن هذا الأمر ليس أكثر تهكماً من ميل أساقفتنا نحو (الملاءمة) بين تاريخ (سفر

---

(1) المستشرق جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، صجمادى ثان شوال محرم .

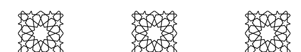
التكوين) وعلم طبقات الأرض، أو من الميل السائد نحو ترجمة الحقائق الدينية إلى إصطلاحات علمية شعبية"[1] .

والآن بعد أن رأينا إصرار المستشرقين على تأويل الإسلام، وترحيبهم بمدرسة محمد عبده التي حققت جزءاً من هذا الهدف. فما هو هذا التأويل الذي قام به محمد عبده؟ وما هي أبعاده من خلال كتاباته؟ سنحاول أن نجيب على هذين السؤالين من ثلاث زوايا:

مُحَرَّمٌ- تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار.

صَفَرٌ- رسالة التوحيد.

رَبِيعٌ أَوَّل- الفتاوى.



(1) المستشرق جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص جمادى الثاني صَفَرٌ مُحَرَّمٌ .

محرم– التأويل في تفسير المنار[1] :

أ – تأويل مفهوم الملائكة:

يقرب محمد عبده مفهوم الملائكة من عقول الماديين فيقول: "وذهب بعض المفسرين مذهباً آخر في فهم الملائكة وهو أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات وخلقة حيوان وحفظ إنسان فهذا إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة، وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خاص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة، وكذلك يقال في الحيوان والإنسان، فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده فإنما قوامه بروح إلهي، سمي في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عامل الإمكان إلا ما هو طبيعة، أو قوة يظهر أثرها.

والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة أمراً هو مناطها، وبه قوامها ونظامها، لا يمكن لعاقل أن ينكره وإن أنكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكاً وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة. أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموساً طبيعياً، لأن هذه الأسماء لم ترد في الشرع فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات. فكل يقر بوجود شيء غير ما يرى ويحس ويعترف بأنه

---

(1) اعتمدنا في دراسة تفسير المنار على كتاب "منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم" لعبد الله شحاته.

لا يفهمه حق الفهم، ولا يصل بعقله إلى إدراك كنهه. وماذا على الذي يزعم أنه لا يؤمن بالغيب وقد اعترف بما غيب عنه لو قال: أصدق بغيب وأعرف أثره وإن كنت لا أقدره قدره فيتفق مع المؤمنين بالغيب ويفهم بذلك ما ورد على لسان صاحب الوحي ويحظى بما يحظى به المؤمنون؟

يشعر كل من فكر في نفسه ووازن بين خواطره عندما يهم بأمر فيه وجه للحق أو للخير، ووجه للباطل أو للشر، بأن هناك تنازعاً في نفسه وأن هاتفاً يهتف به للخير، وآخر يدفع به عنه. وهذا الهاتف الداعي إلى الخير لا يبعد أن يسميه الله ملكاً، والهاتف بالشر يسمى شيطاناً"[(1)] .

ويعلق محمد رشيد رضا على هذا التفسير فيقول: "إن غرض الأستاذ الإمام من هذا التأويل الذي عبّر عنه بالإيماء وبالإشارة إقناع منكر الملائكة بوجودهم بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم".

ب- تأويل سجود الملائكة وامتناع إبليس عنه:

أوّل محمد عبده سجود الملائكة لآدم بتسخير قوى الأرض للإنسان، وامتناع إبليس عنه بقوة إغراء الشر، فقال: "فإذا صح الجري على هذا التفسير فلا يستبعد أن تكون الإشارة في الآية إلى أن الله لما خلق الأرض ودبّرها بما شاء من القوة الروحانية التي بها قوامها ونظامها. وجعل كل صنف من القوى مخصوصاً بنوع من أنواع

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص267 .

المخلوقات لا يتعداه ولا يتعدى ما حدّد له من الأثر الذي خص به، وخلق بعد ذلك الإنسان وأعطاه قوة يكون بها مستعداً للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الأرض. وعبّر عن تسخير هذه القوة له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حدّ له، والتصرف الذي لم يعط لغيره خليفة الله في أرضه، لأنه أكمل الموجودات في هذه الأرض. واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها بإبليس وهي القوة التي لزها الله بهذا العالم لزاً وهي التي تميل بالمستعد للكمال أو بالكامل إلى النقص وتعارض في اتباع الحق وتصدّ عن عمل الخير وتنازع الإنسان في صرف قواه إلى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته فيصل إلى مراتب الكمال الوجودي الذي خلق مستعداً للوصول إليها.

تلك القوة التي ضلّت آثارها قوماً فزعموا أن في العالم إلهاً يسمى إله الشر. وما هي بإله ولكنها محنة إله لا يعلم أسرار حكمته إلا هو.

قال الأستاذ الإمام معلقاً: ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم نجد في الدين ما يمنعها من ذلك. والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس إلى ما أبصرت من الحق"[1] .

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج مُحَرَّم، ص رَمَضَان جُمَادَى ثَان صَفَر .

ج- تأويل معصية آدم:

أوّل محمد عبده معصية آدم، وألمح إلى أنها تشير إلى أطوار البشرية من طفولة، تمييز ناقص، رشد واستواء، بين تأويله هذا في تفسيره فقال: "وأما التمثيل فيما بقي من القصة: فيصح أن يراد بالجنة الراحة والنعيم ويصح أن يراد بالشجرة معنى الشر والمخالفة.

فسكنى الجنة، والأكل من الشجرة ثم الندم والتوبة تمثيل للأطوار الفطرية للبشر وهي ثلاثة:

طور الطفولة: وهو طور نعيم وراحة، وطور التمييز الناقص وفيه يكون الإنسان عرضة لاتباع الهوى بوسوسة الشيطان، وطور الرشد والاستواء وهو الذي يعتبر فيه بنتائج الحوادث ويلتجئ فيه عند الشدة إلى القوة الغيبية العليا التي منها كل شيء وإليها يرجع الأمر كله، فهكذا كان الإنسان في إفراده مثال للإنسان في مجموعه.

كان تدرج الإنسان في حياته الاجتماعية ابتدأ ساذجاً سليم الفطرة، قويم الوجه، مقتصراً في طلب حاجاته على القصد والعدل، متعاوناً على دفع ما عساه يعييه من مزعجات الكون، وهذا هو العصر الذي تذكره جميع طوائف البشر ويسمونه بالذهبي.

ثم لم يكفه هذا النعيم المرفه فمدّ بعض أفرادهم أيديهم إلى تناول ما ليس لهم، طاعة للشهوة، وميلاً مع خيال اللذة، وتنبه من ذلك ما كان نائماً في نفوس سائرهم

فثار النزاع وعظم الخلاف، واستنزف الشقاء، وهذا هو الطور الثاني وهو معروف في تاريخ الأمم.

ثم جاء الطور الثالث وهو طور العقل والتدبر، ووزن الخير والشر بميزان النظر وتحديد حدود للأعمال تنتهي إليها نزعات الشهوات ويقف عندها سير الرغبات وهو طور التوبة والهداية إن شاء الله"[1] .

د- تأويل خلق عيسى عليه السلام:

أوّل محمد عبده خلق عيسى عليه السلام بأحد وجهين: الأول: اعتقاد قوي استولى على قلب مريم بها فأحدث الحمل بها، وكثيراً ما يكون الاعتقاد بالمرض مثلاً مسبباً له. الثاني: روح لطيف أرسله الله إلى مريم، فأحدث التلقيح بها، وغالباً ما تؤثر الأرواح اللطيفة في الأجسام الكثيفة.

وضّح محمد عبده هذا التأويل في تفسيره فقال: "الوجه الأول: إن الاعتقاد القوي الذي يستولي على القلب وعلى المجموع العصبي يحدث في عالم المادة من الآثار ما يكون على خلاف المعتاد. فكم من سليم اعتقد أنه مصاب بمرض كذا وليس في بدنه شيء من جراثيم هذا المرض فولّد له اعتقاده تلك الجراثيم وصار مريضاً. وكم امريء سقى الماء القراح أو نحوه فشربه معتقداً أنه سم نافع فمات مسموماً به. والحوادث في هذا الباب كثيرة أثبتتها التجارب، وإذا اعتبرنا بها في أمر ولادة المسيح

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص ربيع أول شعبان صفر .

نقول: إن مريم لما بُشِّرت بأن الله تعالى سيهب لها ولداً بمحض قدرته، وهي على ما هي من صحة الإيمان وقوة اليقين، انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد انفعالاً فعل في الرحم فعل التلقيح، كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم فيمرض أو يموت، وفي مزاج المريض فيبرأ وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة أخرى متمماً لهذا التأثير.

الوجه الثاني: وهو أقرب إلى الحق وإن كان أخفى وأدق وبيانه يتوقف على مقدمة وجيزة في تأثير الأرواح في الأشباح وهي أن المخلوقات قسمان: أجسام كثيفة وأرواح لطيفة، وأن اللطيف هو الذي يحدث في الكثيف الحي ما نراه فيه من النمو والحركة والتوالد الذي يكون من النمو أو يكون النمو منه. فلولا الهواء لما عاشت هذه الأحياء. والهواء روح، ولذلك كان من أسمائه إذا تحرك الريح، وأصلها روح بكسر الراء ولأجل الكسر قلبت الواو ياء لتناسبه. والماء الذي منه كل شيء حي من روحين لطيفين، وهو يكاد يكون في حال التركيب وسطاً بين الكثيف واللطيف ولكنه أقرب إلى الثاني، والكهربائية من الأرواح وناهيك بفعلها في الأشباح. فهذه الموجودات اللطيفة التي سميناها أرواحاً هي التي تحدث معظم التغيير الذي نشاهد في الكون، حتى أننا قد رأينا في هذا العصر من أسرارها ما لم يكن يخطر على بال أحد من قدماء فلاسفتنا. ويعتقد علماؤنا اليوم أن ما سيظهر منها في المستقبل أجلّ وأعظم. فإذا كان الأمر كذلك في الأرواح التي لا دليل عندنا على أنها تدرك وتريد، فلم لا يجوز أن يكون تأثير الأرواح العاقلة المريدة أعظم.

إذا تمهد هذا فنقول: إن الله المسخّر للأرواح المنبثة في الكائنات قد أرسل روحاً من عنده إلى مريم فتمثّل لها بشراً ونفخ فيها فأحدثت نفخته التلقيح في رحمها، فحملت بعيسى عليه السلام. وهل حملت إليها تلك النفخة مادة أم لا؟ الله أعلم، أما البحث في تمثل هذه الأرواح التي تسمى في لسان الشرع الملائكة، فسيأتي الكلام عليه في تفسير قوله تعالى (فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سوياً). إذا أنسا الله لنا في الأجل ووفقنا للمضي في هذا العمل"[1] .

هـ- تأويل الجن:

أوّل محمد عبده الجن بالمكروب فقال في تفسير المنار: "وقد قلنا في (المنار) غير مرة: أنه يصحّ أن يقال: إن الأجسام الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى الميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن. وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض، قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخز الجن على أننا نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الأطباء، أو إضافة شيء مما لا دليل في العلم عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية فنحمد الله على أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم"[2] .

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج3، ص309 .
(2) المرجع السابق، ج3، ص96 .

و- تأويل الإحياء في آية (كذلك يحيي اللّه الموتى):

أوّل محمد عبده الإحياء في الآية التالية: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝٧٢ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٧٣﴾ (البقرة،72-73) بالإحياء المعنوي، مع أن المقصود فيه إحياء مادي.

جاء في تفسير المنار: "وأما قوله: (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) فهو بيان لإخراج ما يكتمون. ويروون في هذا الضرب روايات كثيرة قيل إن المراد اضربوا المقتول بلسانها وقيل بفخذها وقيل بذنبها. وقالوا إنهم ضربوه فعادت إليه الحياة وقال: قتلني أخي أو ابن أخي فلان إلخ... ما قالوا. والآية ليست في مجمله فكيف بتفصيله. والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يده وفعل ما رسم لذلك في الشريعة برئ من الدم ومن لم يفعل تثبت عليه الجناية، ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس أي يحييها بمثل هذه الأحكام. وهذا الإحياء على حد قوله تعالى: (من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً) وقوله (ولكم في القصاص حياة) فالإحياء معناه هنا الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين. ثم قال (ويريكم آياته) بما يفصل في الخصومات ويزيل من أسباب الفتن والعداوات، فهو كقوله تعالى: (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وأكثر ما يستعمل مثل هذا التعبير في آيات الله في

خلقه الدالة على صدق رسله (لعلكم تعقلون) أي تفقهون أسرار الأحكام وفائدة الخضوع للشريعة، فلا تتوهمون أن ما وقع مختصر بهذه الواقعة في هذا الوقت، بل يجب أن تتلقوا أمر الله في كل وقت بالقبول من غير تعنت"[1] .

ز- نفي السحر:

ينفي محمد عبده حقيقة السحر، وينفي إقرار القرآن به، وينكر كونه جزءاً من العقيدة الدينية عندما يفسر الآية التالية: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ١٠٢﴾ (البقرة،102). فيقول: "لكن ذكر هذه القصة في القرآن لا يقتضي أن يكون كل ما يحكى فيها عن الناس صحيحاً فذكر السحر في هذه الآيات لا يستلزم إثبات ما يعتقد الناس منه، كما أن نسبة الكفر إلى سليمان التي علمت من النفي لا تستلزم أن تكون صحيحة لأنها ذكرت في القرآن ولو لم يكن ذكرها في سياق النفي.

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص350 .

وقد بينا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وأنه يحكي من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية، ولابد أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح"[1] .

ثم يذكر مجموع الآيات التي ورد فيها السحر بالقرآن، ويناقشها ثم يقول: "ومجموع هذه النصوص يدل على أن السحر إما حيلة وشعوذة، وإما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس ويجهلها الأكثرون فيسمون العمل بها سحراً لخفاء سببه ولطف مأخذه. ويمكن أن يعد منه تأثير النفس الإنسانية في نفس أخرى لمثل هذه العلة. وقد قال المؤرخون به إن سحرة فرعون قد استعانوا بالزئبق على إظهار الحبال والعصي بصور الحيات والثعابين وتخييل أنها تسعى.

وقد اعتاد الذين اتخذوا التأثيرات النفسية صناعة ووسيلة للمعاش أن يستعينوا بكلام مبهم وأسماء غريبة اشتهر عند الناس أنها من أسماء الشياطين وملوك الجان وأنهم يحضرون إذا دعوا بها ويكونون مسخرين للداعي، ولمثل هذا الكلام تأثير في إثارة الوهم عرف بالتجربة، وسببه اعتقاد الواهم أن الشياطين يستجيبون لقارئه ويطيعون أمره، ومنهم من يعتقد أن فيه خاصية التأثير وليس فيه خاصية، وإنما تلك العقيدة الفاسدة

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص399 .

تفعل في النفس الواهمة ما يغني منتحل السحر عن توجيه همته وتأثير إرادته. وهذا هو السبب في اعتقاد الدهماء أن السحر يستعان عليه بالشياطين وأرواح الكواكب، وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء في حقيقة السحر وفي أحكامه، وعدّه بعضهم من خوارق العادات وفرّقوا بينه وبين المعجزة ولم يذكروا في فروقهم أن السحر يتلقى بالتعليم ويتكرّر بالعمل فهو أمر عادي قطعاً بخلاف المعجزة"[1] .

ح- تأويل النفاثات في العقد:

أوّل محمد عبده آية ﴿ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ التي وردت في سورة الفلق بالنمّامين، فقد قال: "والمراد بالنفاثات في العقد النمّامون المقطعون لروابط الألفة المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نمائمهم. وإنما جاءت العبارة بالنفاثات في العقد لأن الله جل شأنه أراد أن يشبههم بأولئك السحرة المشعوذين الذين أرادوا أن يحلوا عقدة المحبة بين المرء وزوجته مثلاً فيما يوهمون به العامة عقدوا عقدة ثم نفثوا فيها وحلوها ليكون ذلك حلاً للعقدة التي بين الزوجين، والنميمة تشبه أن تكون ضرباً من السحر لأنها تحول ما بين الصديقين كما يضلل الليل من يسير فيه بظلمته، ولهذا ذكرها عقب ذكر الفاسق إذا وقب، ولا يسهل على أحد أن يحتاط للتحفظ من النمّام فإنه يذكر عنك ما يذكر لصاحبك وأنت لا تعلم ماذا يقول ولا ما يمكن أن يقول،

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص400 .

وإذا جاءك فربما دخل عليك بما يشبه الصدق حتى لا يكاد يمكنك تكذيبه فلابد لك من قوة أعظم من قوتك تستعين بها عليه وهي قوة الله"[1] .

ط- تأويل طير الأبابيل وحجارة السجيل:

أوّل محمد عبده طير الأبابيل بأنه من جنس البعوض أو الذباب، وحجارة السجِّيل بأنها طين يابس مسموم هي جراثيم مرض الجدري أو الحصبة. قال محمد عبده في تفسير سورة الفيل من جزء عمَّ: "وقد بيّنت لنا هذه السورة الكريمة أن ذلك الجدري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح.

فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح، التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه. وإن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعدّ من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير -الذي يسمونه الآن بالميكروب- لا يخرج عنها. وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها.

(1) محمد عبده، تفسير المنار، جزء عم، ص138 .

فهذا الطاغية أراد أن يهدم البيت، أرسل الله عليه من الطير ما يوصل إليه مادة الجدري أو الحصبة، فأهلكته وأهلكت قومه قبل أن يدخل مكة.

هذا يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة. وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله إلا بتأويل إن صحت روايته"[1] .

- رسالة التوحيد:

وضّح الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) نظرة محمد عبده إلى الصلة بين العقل والوحي على ضوء رسالة التوحيد، فوصل إلى أنه يؤمن بأن الوحي يجب أن يتفق مع العقل، لأنهما مصدرا هداية من عند الله. لاشك بأن هذا تضخيم لدور العقل.

يقول الدكتور البهي في فقرة تحت عنوان (في صلة العقل بالوحي) من كتابه: "وفي توضيحه صلة العقل بالوحي، أو صلة رجال العقل برجال النص في الجماعة الإسلامية، يرى الشيخ محمد عبده ما رآه ابن رشد في القرن السادس الهجري، وما رآه ابن تيمية في القرن الثالث من قرون الهجرة، من أن الوحي يجب أن يتفق مع العقل يقول: (فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل: فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه. ونهانا عن التقليد: بما

(1) محمد عبده، تفسير المنار، جزء عم .

حكى من أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم . . . فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان، ولا يجمل بحال الإنسان)[1] .

ويقول أيضاً: (والذي علينا اعتقاده: أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد! العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين، أو شهوات سلاطين)[2] .

فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله، والعقل الإنساني أثر أيضاً من آثار الله في الوجود، وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض، ولا يعارض بعضها بعضاً.

لأنها آثار للكامل كمالاً مطلقاً: والعقل البشري يحيل أن هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق، لأن التناقض في الأفعال نقص، فلو تعارضت أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد، دلّ تعارضها وتناقصها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف.

لأن الوحي مصدر هداية، والعقل الإنساني مصدر هداية أيضاً: وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم في الحياة للإنسان، وإلى تحديد الغاية الأخيرة في هذا الوجود. وأمران شأنهما هذا الشأن لابد أن يتفقا في التحديد الإجمالي -على الأقل- لطريق الإنسان في حياته، وغايته في وجوده.

---

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص15 .

(2) المرجع السابق، ص14 .

فإن بدا أن هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل، كان منشأ هذا الاختلاف: إما تحريف رسالة الوحي، أو سوء استخدام العقل. والمحرف للرسالة السماوية، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الإنساني هو الإنسان، هنا وهناك وليس الملك الذي نزل بالوحي، ولا الرسول المصطفى لتبليغ الرسالة.

طبيعة الوحي يجب أن توافق طبيعة العقل الإنساني إذن، لأنهما مصدرا هداية صدرا لغاية واحدة، من كامل واحد كمال مطلق"[1] .

ربيع أول – الفتاوى:

أفتى محمد عبده بجواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء جواباً على استفتاء جاءه من الهند. وقد أثارت هذه الفتوى ضجة كبيرة لذلك حشد محمد رشيد رضا ومن قبله أستاذه فتاوي المذاهب الأخرى كي يدعم بها رأيه.

ساق محمد عبده حوادث تاريخية متعددة لتبرير إفتائه بالتعاون مع الكفار تندرج جميعاً من استعارة الرسول ﷺ مائة درع من صفوان بن أميَّة، إلى استخدام الخلفاء للكتاب والحجاب والوزراء من الكفار، تندرج تحت باب تعاون الدولة الإسلامية مع بعض الكفار خدمة لمصالحها، وهذا يجيزه الشرع والعقل. أما أن يتعاون أفراد المسلمين مع دول كافرة تبغي تهديم كيان الإسلام فذلك ما لم يقم عليه الدليل في الشرع، وإلا فليأت لنا بحادثة واحدة من تاريخ الرسول ﷺ توضّح تعاونه أو تعاون أحد الصحابة

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص رجب ربيع أول محرم .

مع دولة كافرة، أو مؤسسة كافرة.

ويمكن أن نحس بخطورة هذه الفتوى، وعمق تأثيرها في المجتمع الإسلامي، إذا وضعنا في الحسبان مكانة الدين والمفتي في نفوس الناس في نهاية القرن التاسع عشر. فقد حققت للإنجليز ما لم تحققه جيوش كاملة من حيث فتح النفوس لدسائسهم، وتبرير التعاون معهم.

وقد أفتى -كذلك- بجواز لبس (البرنيطة)، وبإباحة استعمال الصور والتماثيل، وبحلال استثمار الأموال في صندوق التوفير. ونحن لن نتعرض للأسس الفقهية، التي قامت عليها هذه الفتاوى، لأن ذلك مدعاة للأخذ والرد، ولكننا نحب أن ننبه إلى أن رابطاً واحداً يجمعها هو الترخيص بتناول معطيات الحضارة الغربية.

والخلاصة: أن أبعاد مذهب التأويل الذي نهج عليه محمد عبده هي:

- تأويل معطيات العقيدة الإسلامية بما يتمشى مع العقل من جهة ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة ثانية كتأويل الجن: بالميكروب، طير الأبابيل: بالبعوض أو الذباب، حجارة السجيل: بجرثوم الجدري أو الحصبة، النفاثات في العقد: بالنمَّامين، خلق عيسى: بالاعتقاد النفسي الذي استولى على مريم إلخ...

صفر- تضخيم العقل ومساواته بالوحي من جهة، ومحاولة تضييق حيّز الغيبيات في العقيدة الإسلامية كنفي حقيقة السحر مثلاً من جهة ثانية.

ربيع أول- تبرير تناول الحضارة الغربية دينياً مثل الإفتاء بإباحة استثمار الأموال في صندوق التوفير.

مالك بن نبي

موجز حياته، وصورة تفكيره الخلقية:

وُلد مالك بن نبي في مدينة قسنطينة من القطر الجزائري عام 1905م لأبوين مسلمين، ثم نشأ في مدينة (تسة) حيث استقر مقام عائلته فيها، وحصل على الشهادة الثانوية في الجزائر ثم سافر إلى باريس حيث دخل كلية الهندسة وتخرج منها مهندساً كهربائياً.

ألّف عدداً من الكتب باللغة الفرنسية بدءاً من عام 1947م. كان يجهل اللغة العربية، لكنه تعلمها حينما زار القاهرة عام 1956م من أجل ترجمة وطبع كتابه (الفكرة الأفروآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج). تجوّل في سوريا خلال فترة الوحدة (1958-1961م) وألقى محاضرات عدة في مدنها.

سلسل مالك بن نبي كتبه تحت عنوان (مشكلات الحضارة)، وقد درس فيها مشاكل العالم الإسلامي، ومحض مشكلة الاستعمار بشكل خاص، فوصل إلى نتيجة مهمة هي: أن محصلة عوامل التخلف من جهل وفقر ومرض وأوثان وانحطاط وانتكاس في مجتمع ما بعد الموحدين أدت إلى الاستعمار. وبيّن أن الاستعمار ليس ظاهرة خارجية بقدر ما هو ظاهرة داخلية، تدعمها أسباب اجتماعية، وأطلق على مجموع هذه العوامل التي تنخر المجتمع من الداخل اسم (القابلية للاستعمار).

فقد جاء في كتاب وجهة العالم الإسلامي: "وبهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) فيجب أن تحدث هنا تفرقة أساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر، ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان والتراب والوقت، وهو يستتبع فرداً غير قابل للاستعمار، أما في الحالة الثانية فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعماراً، قدراً محتوماً"[1] .

وقد عقد مالك فصلاً خاصاً عن القابلية للاستعمار في كتاب (شروط النهضة) يقع في الصفحات (206-212) ومما قاله في هذا الفصل: "ونحن في هذا الفصل نريد أن نتعرض لعامل آخر ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة، والسير في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار وحدد معها حركاته وأفكاره وحياته"[2] .

ثم قال: "إن المستعمر يريد منا بطالة يحصل من ورائها يداً عاملة بثمن بخس فيجد منّا متقاعدين، بينما الأعمال الجدية تترقب منا الهمة والنشاط. وهو يريد منا جهلة يستغلهم، فيجدنا نقاوم ذلك الجهد البسيط المبذول عندنا ضد الأمية وهو جهد (جمعية العلماء).

---

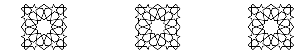
(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص102 .

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص206 .

وهو يريد منا انحطاطاً في الأخلاق كي تشيع الرذيلة بيننا، تلك الرذيلة التي تكوّن نفسية رجل (القلة)، فيجدنا أسرع إلى محاربة الفضيلة التي يحاول نشرها العلماء في بلادنا، وهو يريد تشتيت مجتمعنا وتفريق أفراده شيعاً وأحزاباً، حتى يحل بهم الفشل في الناحية الأدبية، كما هم فاشلون في الناحية الاجتماعية، فيجدنا متفرقين بالسياسات الانتخابية، التي نصرف في سبيلها ما لدينا من مال وحكمة، وهو يريد منا أن نكون أفراداً تغمرهم الأوساخ، ويظهر في تصرفاتهم الذوق القبيح، حتى نكون قطيعاً محتقراً يسلم نفسه للأوساخ والمخازي فيجدنا ناشطين لتلبية دعوته.

وبذلك تكون العلة مزدوجة، فكلما شعرنا بداء المعامل الاستعماري الذي يعترينا من الخارج، فإننا نرى في الوقت نفسه معاملاً باطنياً يستجيب للمعامل الخارجي ويحط من كرامتنا بأيدينا"[(1)] .

كرّر مالك هذه الفكرة -فكرة القابلية للاستعمار- في مختلف كتبه، وقلما خلا كتاب منها، وأكّد عليها في صور مختلفة. ولما كان الواقع المتخلف أرضاً لذهنية محمد عبده، وصورة خلفية لتفكير دفعه إلى مذهب الإصلاح، كذلك قامت (القابلية للاستعمار) عند مالك بالدور نفسه، فكانت نقطة انطلاق في ذهنه، وصورة خلفية لتفكيره جمعته مع محمد عبده في مدرسة واحدة هي (المدرسة الإصلاحية).



(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص207 .

مظاهر تفكيره الإصلاحي

كانت (القابلية للاستعمار) -إذن- صورة خلفية لتفكير مالك دفعته إلى المدرسة الإصلاحية، وقد جعلته -هذه القابلية- يعدو وراء أي إطار يخفّف من حدتها، أو يزيلها، فكانت المظاهر التالية:

1- مؤتمر باندونج سبيل حضارة حديثة:

انعقد مؤتمر باندونج عام 1955م، فألّف مالك كتاباً تحت عنوان (الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج)، ويتجلى فيه إيمانه بأن اللقاء الآفروأسيوي هو طريق تصفية الاستعمار والقابلية للاستعمار، وسبيل تبرعم حضارة آفروأسيوية حديثة تخلف الحضارة الغربية.

نظراً لخطورة موضوع الكتاب، وخطورة أفكاره، ولإلقاء أضواء كاشفة على أكبر مساحة من تفكير مالك، سنفصل في استعراض الكتاب وفي الرد عليه لنتبين أخطاءه الفادحة:

أ - يرى مالك في الجزء الثاني من الكتاب (بناء الفكرة الأفروآسيوية) الفصل الرابع (مشكلة الحضارة) أن مؤتمر باندونج "جمع العناصر الموزعة الصالحة لأن تنسجم في كل"[1] . ثم يقول في الصفحة السابقة نفسها: "والعناصر المجتمعة في باندونج لا يمكن

---

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص138 .

أن تنتج تأليفاً إذا لم توجد الظروف المؤثرة، أي العامل الذي يخلق ظاهرة التاريخ" . ويرد على عائق تعدد الأجناس واللغات لدى الشعوب الأفروآسيوية الذي قد يمنع إنشاء حضارة متجانسة، يرد قائلاً: "إن اللغة والجنس ليست عناصر عديمة الأهمية في الواقع الإنساني، ولكنها بعيدة عن أن تمثل الشروط الحتمية لجعل هذا الواقع في مستوى حضارة"[1] . ويستشهد بواقع وكلمة (الغرب) فيقول: "إنها لا تعني وحدة عنصرية أو لغوية وإنما تعني مركباً ثقافياً معيناً"[2] . ثم يعرّف الفكرة الأفروآسيوية فيقول: "والفكرة الأفروآسيوية هي المركب النفسي والزمني الذي ينتج عن هذا التحوّل من إطار لفظة سياسية بسيطة إلى فكرة أساسية قادرة على تحريك الواقع التاريخي حين تشكّل الإنسان والإطار المحيط به"[3] .

ثم يواجه الفكرة الآسيوية من الداخل والخارج فيقرّر: "وبهذا يمكننا أن نواجه المشكلة في شكلها المزدوج: نواجهها حين ننظر إلى الفكرة الأفروآسيوية بالنسبة لعناصرها الداخلية، فهي ضرورة لكي تتاح للرجل الأفروآسيوي فرص غنية للنمو، وهي أيضاً ممكنة بقدر ما يكون هذا الرجل قادراً على خلق ثقافته كيما يحل مشاكله العضوية.

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص139 .
(2) المرجع السابق، ص139 .
(3) المرجع السابق، ص140 .

ويمكننا أن نواجهها من الخارج بالنسبة لحقائق الوضع العالمي، فبالنسبة للأهداف الإنسانية في مجموعها تعتبر الفكرة الأفروآسيوية ضرورة القرن، لكي يتيح للسلام بعض الفرص، حين تلقى في الميزان بمواردها الروحية. وإن فكرة (عدم العنف) لضرورية لحل مأساة القرن العشرين، وهذه الضرورة المنطقية تخلق إمكاناً طبيعياً حين توجه نشاط الشعوب في طريق السلم، وحين تؤثر في توجيه الأمم المتحدة"[1] .

ويطبق الديالكتيك على الظاهرة الأفروآسيوية فيقول: "ولكن الواقع هو أننا من ناحية في طور من أطوار الانقسام المحزن، ومن أخرى في طور من أطوار التأليف والتركيب الذي يجري على نطاق واسع، والقوى التي تعمل في هذين الاتجاهين واحدة أحياناً. فتفكيك العالم إلى عناصره الراهنة يهدف إلى تجميعه بعناصر جديدة صالحة لتحريره من مرحلة التجزئة والتميز إلى مرحلة التجميع والعالمية.

وهاتان الظاهرتان مرتبطتان في نسق واحد، منطقياً وحيوياً".

ويؤمن مالك بأن الفكرة الأفروآسيوية تحمل الدفعة الأخلاقية التي يفتقر إليها محور واشنطن–موسكو، وتوازن بها –في الوقت نفسه– قوته الصناعية فيقول: "وعلى محور واشنطن–موسكو تهيء القوة الصناعية جميع الظروف المادية لوحدة العالم، ولكنها في نفس الوقت تخلق عوامل لتحليله وتجزئته، وتضغط على الضمير الإنساني في كل لحظة بخطر رئيسي يهدّد الأشياء والتاريخ بالفناء. وسيظل هذا الخطر ماثلاً طالما لم

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص140 .

نضع حداً أخلاقياً لسياسة الجبروت، وطالما كان بحث نزع السلاح في ظل علاقات القوة. لقد جعلت القوة الصناعية العالم ضيقاً (صغيراً) فالواجب يفرض الآن أن يصبح قابلاً للمساكنة والمعايشة، والفكرة الأفروآسيوية تعطينا دفعة واحدة هذا الإمكان من الوجهة الأخلاقية، وبقي أن تعطينا إياه من الوجهة الاجتماعية، وينحصر الأمر في تعجيل عملية الشعوب الأفروآسيوية وتوحيدها كي تقوم بدورها في العالم"[1] .

ويغالي في أحلامه فيتخيّل أن الفكرة الأفروآسيوية قد منحت العالم الخلاص من الحرب الباردة فيقول: "ولعل التاريخ يقول للأجيال فيما بعد: أن الفكرة الأفروآسيوية قد وهبت للعالم الخلاص، قبل أن يطلق عليها اسمها فهي بإنشائها المنطقة الحرام بين الكتلتين في صورة سياسية حيادية، كوّنت في الحقيقة فراغاً لم تعد الحرب الباردة تجد فيه قوتاً يحوّلها إلى حرب ساخنة"[2] .

وينفي صفة العنف عن الفكرة الأفروآسيوية نتيجة الثنائية المستمدة من روحية الإسلام وتقاليد الهندوسية فيقول: "فيما يتعلّق بالمراكز الروحية. فإن صفتها الثنائية المستمدة من روحية الإسلام وتقاليد الهندوسية تنفي عنها ذلك الشيء الذي يسمى (سيف العقيدة) اللازم عندما يقتضي الأمر شن (حرب صليبية) أو (حرب مقدسة) والفكرة الأفروآسيوية بهذه الصفة لا تحمل مطلقاً أي خطر لحرب دينية"[3] .

---

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص145 .
(2) المرجع السابق، ص146 .
(3) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص148 .

ثم يقرر النتيجة الحاسمة في نهاية الفصل فيقول: " وهكذا جمعت باندونج جميع العناصر النفسية والزمنية لحضارة يشمل امتدادها ما بين خطي الطول في طنجة وفي جاكرتا، والمساحات الواقعة جنوبي خط عرض الجزائر"(1) .

ليس من شك أن التقاء الدول الأفروآسيوية في باندونج عام 1955م لتصفية الاستعمار حدث ضخم، منعطف في الحياة السياسية للقرن العشرين عمل في تحرير بعض الشعوب الأفروآسيوية، عدل جزءاً من سياسة محور واشنطن-موسكو تجاه العالم الأفروآسيوي، خفّف من حدة التوتّر العالمي.

كل هذا لاشك فيه، لكن المشكوك فيه أن يكون مؤتمر باندونج نقطة تحوّل حضاري، أن تكون الدول الأفروآسيوية الممثلة في المؤتمر -بوضعها الذي كانت عليه آنذاك- بداية حضارة متميزة، ترفد الإنسانية بتطلعات وقيم ومثل جديدة. ذلك عمل لا يقوى مؤتمر باندونج علىحمله، تفاؤل لا جذور له في واقع الدول الأفروآسيوية حين لقائها، تلفيق يخدّر الشعوب الأفروآسيوية ويجعلها تثاقل بعده إلى الأرض، تغييب للطريق الحضاري الحق.

تملك الحضارة الغربية بشقيها -الرأسمالي والشيوعي- نظرة محدودة عن الكون والحياة والإنسان، وقد بنت على أساسها مجتمعاً محدّد الأبعاد، ذا علاقات معيّن. إن كل حضارة جديدة يجب أن تقدّم -ابتداء- نظرة جديدة عن الكون والحياة والإنسان،

(1) المرجع السابق، ص149 .

ثم تشيد على هديها مجتمعاً ذا علاقات داخلية وخارجية متميزة عن علاقات النموذج الغربي بشقيه، وإلا كانت امتداداً للحضارة الغربية، واستمراراً لأصولها.

لندرس الآن النظرة التي كان يحملها ثلاثة من كبار رجال مؤتمر باندونج عن الكون والحياة والإنسان عشية انعقاده عام 1955م وهم: شو ان لاي، نهرو، جمال عبد الناصر. لندرس نظرتهم الحضارية ثانيةً بعد عشر سنوات عام 1965م. كل هذه السنوات العشرة جلبت جديداً إلى تطلعاتهم الحضارية. ولنضف إليهم كوامي نكروما رئيس جمهورية غانا الذي أصبح أحد أقطاب العالم الثالث قبل إزاحته عن الحكم عام 1966م، وملك أعمق النظرات الحضارية، وأبعدها تجانساً.

اختار شو ان لاي النظرة الغربية عن الكون والحياة والإنسان عشية انعقاد مؤتمر باندونج عام 1955م، واختار -بالتالي- النظام الشيوعي نموذجاً له.

أما نهرو فقد اختار نظرة تلفيقية من الشيوعية والرأسمالية.

أما عبد الناصر فقد كان حينذاك خلواً من أية نظرة متكاملة تنير له طريق العمل اللهم إلا من المبادئ الستة التي أعلنها غداة انقلابه على فاروق.

لم يتغير عام 1965م، أي بعد عشر سنوات منهاج الصين والهند، فبقيت الأولى في خطها الشيوعي، واستمرت الأخرى في طريقها التلفيقي.

تكاملت نظرة عبد الناصر عام 1962م عند صدور الميثاق الوطني، واتضح خلطه بين الرأسمالية والشيوعية، وتبيّن اقترابه من نظرة الهند التلفيقية.

أما نكروما فقد شرح فلسفته المسماه (الوجدانية) في كتاب (الوجدانية). تعتمد فلسفته المادية الديالكتيكية في أسسها الفكرية مع الإقرار بوجود المادة الأولى وليس الأوحد كما تقول الماركسية. وتعتمد الوجدانية حرية الفرد، وتحاول أن تهضم في منهجها العملي العناصر الإسلامية، والغربية المسيحية، والأفريقية الوثنية. تختار فلسفة نكروما -إذن- النظرة التلفيقية للشيوعية والرأسمالية، مع الاقتراب إلى النظرة الشيوعية.

ستذبل غرسة الروحية التي يتغنى بها مالك كميزة للحضارة الأفروآسيوية، ثم تموت كما ماتت في الغرب، لأنه لا رعاية لها في برامج زعماء الثالث. فهي ككل غرسة تتطلب يقظة، وتحتاج رباً.

نلحظ -إذن- من دراستنا الموجزة لنظرة كبار رجال العالم الثالث في زمنين متباعدين، إنهم لا يملكون نظرة جديدة عن الكون والحياة والإنسان تؤهلهم لأن يشقّوا مجرى حضارياً جديداً في التاريخ، وإنما كانت النظرة الغربية بشقيها، أو بالتلفيق بينهما رائدهم ، على تنوع واختلاف في درجة الاقتباس أو التلفيق تبعاً للمرحلة الحضارية التي يمر بها الشعب.

ب- يبحث مالك أمر الثقافة الأفروآسيوية في فصل (نظرات عامة في الثقافة الأفروآسيوية)، لأن بزوغ حضارة جديدة يقتضي بزوغ الثقافة المواقت له. يبحث ويقرر استلهام التراث الأفروآسيوي فيقول: "وعليه فإن الثقافة الأفروآسيوية لا يمكن أن تجد إلهاماً في مجرد نزعة المعاداة للاستعمار، تختفي باختفاء سببها وهو: الاستعمار، فيجب أن تبحث عن روحها الأخلاقي في مجموع من القيم الروحية والتاريخية التي تقرها

الشعوب الأفروآسيوية كنوع من التراث يشبه التراث الذي قدمته الإنسانية الإغريقية اللاتينية إلى الغرب، فوجد فيه دليل الطريق وزادها، والمصدر الذي غذى منه عبقريته من فيدياس إلى ميشيل آنج والتي وجد فيها مقياس تنظيمه العقلي من أرسطو إلى ديكارت"[1] .

ويرد على شبهة ازدواجية التراث الأفروآسيوي المتمثلة في الإسلام والهندوسية، وعلى استحالة التوحيد بينهما فيقول: "إن الأديان لا يمكن أن تتنازل لكي تستغل كوسائل لمثل هذه الغايات، ولو أننا أردنا أن نأخذ درساً من الماضي في هذا الميدان فإن تاريخ الغرب يعطينا إياه، فإن الحضارة الغربية قامت في بدايتها على هيكل أخلاق مسيحي أتاح لها التماسك والوثبة الضرورية لازدهارها، ولكن تطورها قد غيّر هذا الأساس العقيدي شيئاً فشيئاً إلى هيكل مختلط يتجلّى فيه التفكير الكاثوليكي والبروتستانتي وما يسمى بالتفكير الحر والتفكير اليهودي بصورة متوافقة تماماً"[2].

ويحدّد بعض عناصر الثقافة الأفروآسيوية فيذكر الأخلاقي منها حيث يقول: "والتراث الأفروآسيوي يمكن أن يجد عناصره أولاً في المركبات النفسية التي لعبت دوراً في الصراع من أجل التحرّر، لأنها طبعاً مشتركة بين جميع الشعوب التي خاضت هذا الصراع ثم إنه سيجدها في عوامل الاتجاه الذي يخط للفكرة الأفروآسيوية وجهتها الخاصة في العالم والذي يعبر عن أحكام مصير مشترك بين الشعوب السائرة تحت لواء

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص162 .
(2) المرجع السابق، ص158 .

خطر الحرب. إذا كان إلهام الثقافة الكلاسيكية في عصر النهضة الأوروبية بخاصة قد اتجه نحو الذوق الجمالي أكثر من أي شيء آخر، فإن الثقافة الأفروآسيوية ملزمة بسبب المأساة الخاصة بالقرن العشرين إلى أن تتجه أولاً نحو المنهج الأخلاقي لتحديد مثلها الأعلى وهدفها المنشود"[1] .

ويحدّد العنصر الثاني بعدم العنف فيقول: "وستجد الفكرة الأفروآسيوية -بمقتضى ازدواجها الروحي- المبدأ الثاني في فكرة عدم العنف، ذلك المبدأ الذي نعرف دوره المنقذ في تحرير الهند، والذي مازال يلهم حتى اليوم الحوار الدولي لقانون لا يقبل الانفكاك -منذ ذلك الحين- عن المحاولات الإنسانية في الميدان السياسي"[2] .

ثم يمتدح غنى العالم الأفروآسيوي بالنماذج الخلقية فيقول: "إن المستودعات في آسيا وأفريقيا غنية بالوجوده الجليلة، وبالأسماء والمثل، لكي تقدم لنا عناصر أخلاقية تلزمنا في بنائنا لتراث أفروآسيوي وسيكون غاندي ولاشك في أحد الأبهاء الفخمة التي تحتوي صور الرجال العظماء"[3] .

يريد مالك -إذن- أن يشكل ثقافة أفروآسيوية تستلهم التراث الإسلامي الهندي القديم، ويقدّم الحضارة الغربية رائداً وشاهداً على هذه الإمكانية.

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص162 .
(2) المرجع السابق، ص163 .
(3) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص164 .

يناقض تشكيل ثقافة أفروآسيوية موحدة مستندة إلى التراث الإسلامي-الهندوسي تاريخ تكوين الثقافات، إضافة إلى استحالة التوحيد في هذا المثال، ويمكن أن نوضّح ذلك بالنقاط التالية:

1- لم تقم الحضارة الغربية على هيكل أخلاق مسيحي -كما قال مالك- بل قامت على أنقاضه. ولم تنبثق من هيكل مختلط من الكاثوليكية والبروتستانية واليهودية، وإنما انبثقت من مصارعتها ومنازعتها، وما مأساة الصراع بين العلم والدين بغائبة عن أذهاننا. أو قل لم تتشكل الحضارة الغربية من ائتلاف المذاهب المسيحية، وإنما تشكّلت من مناقضة مفاهيمها، ومعاداة قيمها الروحية. وخير دليل على ذلك ضيق الحيز الذي تركته الحضارة الغربية لها.

2- علام تبنى الثقافة الموحدة؟ ألا تبنى على أساس سابق هو الفكرة الموحدة عن الكون والحياة والإنسان؟ وحتى يزداد الأمر وضوحاً نسأل: ما هي اللحظة الزمنية التي عاد فيها الغربي إلى الإنسانيات الاغريقية-اللاتينية يستلهم مثلها وجمالياتها؟

إن اللحظة الزمنية التي عاد فيها الغربي إلى تلك الإنسانيات هي اللحظة التي كفر فيها بروحية المسيح وآمن بالمادة، هي اللحظة التي نبذ فيها الأخلاق وآمن بالصراع كجسر للعلاقات بين البشر، هي اللحظة التي مجَّد فيها القوة كمثل الحياة الأعلى، هي اللحظة التي انكبّ فيها على اللذة يستحلبها الأثداء.

عاد الغربي -إذن- إلى الإنسانيات الاغريقية-اللاتينية في اللحظة التي توحّدت فيها نظرته مع الإنسان الاغريقي الروماني إلى الكون والحياة والإنسان.

والآن: كيف يمكن للمسلم أن يعود إلى التراث الهندوسي؟

المسلم يعتقد بوجود رب واحد، يؤمن بالروح والجسد كوجهي حقيقة واحدة، يعتبر الناس سواسية كأسنان المشط، يرد الاعتداء بمثله. والتراث الهندوسي: يؤمن بأرباب متعددة، يفضل الروح علىالجسد، يقسم الناس إلى طبقات، يدعو إلى الاستسلام.

كيف يمكن للمسلم -إذن- أن يستلهم التراث الهندوسي مع وجود هذه الفروق الأساسية في النظرة إلى بعض مجالات الكون والحياة والإنسان؟؟!!

ج- يبحث مالك مشكلة الاقتصاد الأفروآسيوي في فصل تحت عنوان (مبادئ اقتصاد أفروآسيوي فعّال). فيعيد فشل (شاخت) في تنظيم الاقتصاد الأندونيسي مع نجاحه العظيم في تنظيم الاقتصاد الألماني إلى إغفاله المعادلة الإنسانية للشعب الأندونيسي، ويقرر مالك: "ولو أردنا أن نستلخص من هذا الكلام نتيجة لبناء اقتصاد أفروآسيوي، فمن اللازم أن نفكر في الشروط الفنية التي يتطلبها التوفيق بين معادلة إنسانية خاصة بالبلدان المتخلفة وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين"[(1)] .

ويحدّد المعادلة الإنسانية للإنسان الأفروآسيوي فيبيّن أنها تحتوي على عدم إحساس بالزمن فيقول: "وهناك عنصر آخر يتمتع بنفس الطابع النفسي، ويجب أن نحسب له حسابه في هذا التنافي، ذلك العنصر هو فكرة الزمن التي تعد أساسية جداً في

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص175 .

تنظيم العمل في العالم الحديث تبعاً لنظرية (تايلور) حيث سيطرت هذه النظرية على سائر مفاهيم المقدرة الإنتاجية، فساعة (الكرونومتر) التي تستخدم في حساب الثواني تستخدم في نفس الوقت في تسعير الإنتاج وليس قولهم (الوقت عملة) من قبيل اللعب بالكلمات بل هو تعبير دقيق عن الواقع المادي في نظر الإنجليز. فجميع ألوان النشاط في المجتمع الصناعي الحديث تنمو في حدود الزمن المادي وتتقوم بساعات عمل، أما في البلدان المتخلفة فإنهم لم يجرّبوا هذه العملة الخاصة إذ تنمو ألوان النشاط والعمل بصورة تقليدية في حدود الزمن الميتافيزيقي أي في نطاق الأبدية، لأنه لا يهدف إلى تشييد صرح (القوة) ولا يطبق مبادئها المتنافية مع الأوضاع النفسية، كما نرى ذلك في تاريخ الصين، حيث ظلت الثقافة الصينية الكلاسيكية مثلاً تبدي احتقارها زمناً طويلاً لقوّاد الحرب، أولئك (الأدوات) التقليدية (للقوة).

وإذن فلقد كان التنافي بين هذه المباني الموروثة وبين ألوان العمل لنظم الوقت في المجتمع الحديث، كان هذا التنافي أمراً محتوماً"[1] .

وتحتوي المعادلة الإنسانية عاملاً ثالثاً هو الخوف من عدم وعي اقتصادي فيقول مالك: "فهناك ظاهرة أثارت دهشة وهي أن الدخل قد هبط في بعض البلاد التي تحررت من نير الاستعمار بحوالي 16٪ على إثر تحررها، ومن الممكن بلاشك أن نفسّر هذا الهبوط بإرجاعه جزئياً إلى الأوضاع والتكوينات الاقتصادية العالمية، وبناء على العوامل السياسية التي تؤثر في مرحلة انتقال مضطربة، فإن للعوامل ذات الطابع

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص171 .

الاستراتيجي تأثيراً على السوق العالمية، وبالتالي على الأسواق المحلية وهو تأثير لا يمكن إغفاله هنا، ولكن في هذا الهبوط جزءاً متصلاً بالعوامل النفسية، أي بعناصر المعادلة الإنسانية الخاصة بتلك البلاد، حيث تتجلّى فيها النزعات المحلية وتأثيرها المعطل الذي لا يظهر طالما وجدت قواها الإنتاجية تحت سيطرة النظام الاستعماري عوامل منشطة أخرى. ولاسيما العمل الإجباري الذي ذاقته أندونيسيا، والذي لازال يطبق في بعض مناطق أفريقيا الغربية الفرنسية على الرغم من صدور (دستور العمل) الجديد.

وتبرز الأهمية الاقتصادية لهذا التعطيل بصورة جليّة إذا ما وضعناها بجانب رقم (2٪) هو الذي يمثّل النسبة التقريبية المستثمرة من الدخل في تلك البلاد. فمن اللازم إذن أن نتناول المشكلة الاقتصادية في هذه البلاد من أساسها. أي ابتداء من عناصرها النفسية.

وفي هذا المستوى يكون حلّها منحصراً في تكوين (وعي اقتصادي) بكل ما يستتبعه في التكوين الشخصي للفرد، وفي عاداته، وفي نسق نشاطه، وفي مواقفه أمام المشاكل الاجتماعية"[1] .

وتحتوي المعادلة الإنسانية عاملاً ثالثاً هو الخوف من الجوع فيقول: "فلقد نمَّى الاستعمار في نفسيته خوف الجوع الذي يظهر في جميع طبقات المجتمع المستعمر، خلق منه الرجل الجائع دائماً، وخلق الرجل الذي يخاف دائماً من الجوع، وهاتان الصورتان

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص177 .

من صور الخوف، فقد حطما عند الكائن المستعمر كل إمكانية للتكيّف مع التكوينات والأوضاع الاقتصادية في القرن العشرين.

ففي أفريقيا الشمالية مثلاً تخشى الطبقة البورجوازية الجوع، ويتجلّى خوفها في صورة (بطنة)، تدل عليها حالة تلك الأسرة الجزائرية التي تستهلك لاستعمالها الخاص مائة كيلو من الزبد في الشهر عام 1931م. ويتجلّى خوف الجوع في الطبقة الكادحة في صورة (مسغبة) ولاسيما عند هؤلاء الآلاف من العمّال في أفريقيا الشمالية الذي يذهبون للعمل في فرنسا، ويموتون نتيجة نقص التغذية، الذي لا يتلاءم مع وسائلهم الجديدة، أو مع المناخ والعمل في المصانع"[1] .

تضعنا عناصر المعادلة الإنسانية للإنسان الأفريسيوي ثانية وجهاً لوجه أمام قضية الفكرة عن الكون والحياة والإنسان، وتبيّن أهميتها، وتوضّح أنها يجب أن تكون نقطة الانطلاق في عمل حضاري.

فيقتضي التوفيق بين المعادلة الإنسانية للمسلم بما تحويه من انعدام الإحساس بالزمن، وانعدام الوعي الاقتصادي، والخوف من الجوع، يقتضي التوفيق منا فقط العودة إلى عقيدة المسلم، فنمسح الغبار الذي عطّل آلاتها، ونزيل الأوشاب التي لصقت بها فأذهبت بريقها. يقتضي منا التوفيق العودة إلى منابع العقيدة الإسلامية الصافية، وتجلية رصيدها الضخم، لأنها تملك المعطيات التي أرادها مالك نظرياً وتاريخياً.

---

(1) المرجع السابق، ص176 .

فعقيدة المسلم الصافية تنمي الإحساس بالزمن إذ تقول: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع عن عمره فيما أفناه وعن جسده فيما أبلاه وعن ماله من أين اكتسبه وفيما وضعه وعن علمه ماذا عمل فيه "[1] .

وتفيد الصلاة المسلم فيما تفيده حين أدائها على صورتها الحقيقية تقوية الزمن الحقيقي في شعوره. وتغيب الزمن الميتافيزيقي عن ذهنه، فأداء صلاة الصبح قبل طلوع الشمس، وصلاة الظهر عند زوالها، وصلاة المغرب عند غيابها إن هو إلا تنمية لذلك الإحساس.

عقيدة المسلم الصافية تحترم العمل، وتحض عليه، بل تقدّسه، وتضعه في مصاف العبادة. العقيدة تقول:

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ۝١٥﴾ (الملك،15).

"من أمسى كالاًّ من عمل يده أمسى مغفوراً له"[2] .

"إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل"[3] .

(1) سنن الدارمي، ج1، ص145 .

(2) الترغيب والترهيب، ج2، ص335 .

(3) مسند الإمام أحمد، ج3، ص191 .

"كان النبي ﷺ يرافق أصحابه في السفر رفقا فجعلت رفقه منهم يهرفون برجل منهم قالوا: يا رسول الله ما رأينا مثله إن نزل فصلاة وإن ارتحلنا فقراءة وصيام لا يفطر فقال رسول الله ﷺ: من كان يكفيه كذا. قالوا: نحن. قال: كلكم خير منه"[1] .

"ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"[2] .

عقيدة المسلم الصافية تقتل الخوف والجوع فتقول:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ (الذاريات،58).

﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٦﴾ (هود،6).

﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٦٠﴾ (العنكبوت،60).

يقتضينا التوفيق بين المعادلة الإنسانية للإنسان المسلم وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين الرجوع إلى عقيدة المسلم لأنها تملك كل معطيات المعادلة الاقتصادية، أو قل يقتضي التوفيق الرجوع إلى شيء في ذات المسلم، في كيانه، في داخله.

---

(1) ابن المبارك، الجهاد، ج1، ص162 .

(2) صحيح البخاري، ج2، ص730 .

أما التوفيق عند الإنسان الأفروآسيوي الهندي فيقتضينا حلاً من خارجه، لأن فكرته عن الكون والحياة والإنسان تغذي معادلته الإنسانية المنافية للمعادلة الاقتصادية في القرن العشرين. فهذه الفكرة تنادي بحتمية الفروق الطبقية، وبالسلوك الزاهد، وباحتقار الجسد وتعذيبه مقابل خلاص الروح.

يقتضينا التوفيق -إذن- تغيير فكرة الهندي عن الكون والحياة والإنسان. وإما أن يتّجه هذا التغيير إلى النموذج الغربي فيعطي ثماراً غربية كما حدث في الصين واليابان، وإما أن يتّجه إلى النموذج الإسلامي الذي تحقق في القرون السابقة ولما يتحقق بعد في عالم القرن العشرين فيعطي ثماراً جديدة.

ع – ولمس مالك تهديد أزمة الأخلاق لوجود الغرب، وتحطيم انعدام الروح لبنائه، فرسم الرسالة العالمية للفكرة الأفروآسيوية في إتمام هذا البناء المشوّه فقال: "فالرسالة العالمية للفكرة الأفروآسيوية تبدأ إذن في ظل هذا التحوّل الذي يحمل إشعاع روحها الأخلاقي إلى محور القوة"[1] .

وبيّن انبثاق تركيب حضاري معيّن إلى الوجود من خلال نقل بعض القيم من محور طنجة-جاكرتا إلى محور القوة فقال: "إن دخول الشعوب الأفروآسيوية على المسرح قد أعاد الازدواج الجغرافي السياسي بطريقة معيّنة، ولكن أتت هذه الشعوب

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص207 .

بمبدأ تركيب للعالم وبإمكانيات تعايش جديد يحمل بوضوح طابع عبقريتها. أعني الشروط الأخلاقية لحضارة لا تكون تعبيراً عن القوة أو الصناعة"[1] .

وقال في موضع آخر: " (فالقوة) المسيطرة، و(الروح) المحررة المطلقة هما هنا في صراع، والتركيب الحيوي النهائي إنما يكون نتيجة مساهمتها في هذا الصراع. بحيث يؤدي هذا الصراع إلى عهد جديد من عهود السيطرة، بطلاه هما الرجل المستعمر والمستعمر، وإما إلى عهد من عهود التحرير ونهوض الرجل الحر.

أياً ما كان الأمر فإننا أمام عملية (تحلل وتجمع) على كلا المحورين في وقت واحد مع احتفاظها بخصائصها في كليهما. إن التاريخ الذي فقد توازنه في الحقبة الراهنة لفعل الحربين العالميتين جاد في أن يجد مركز ثقله الجديد. ولكننا نجد على محور واشنطن- موسكو، حيث أن القوة كانت قد حدّدت مركز ثقله التقليدي في القرن التاسع عشر، نجد الآن عوامله الجوهرية المحركة التي تفسّر لنا تقلبات الحالة الراهنة في العالم، مع أن هذه العوامل لا تكفي وحدها في تفسير هذه التقلبات، فالواقع أنه يجب أن نأخذ في اعتبارنا بعض العوامل الأخرى التي تؤثر منذ عشر سنوات على اتجاه العالم في صورة دوافع أخلاقية، ترد إليه من المحور الآخر، وهي تترجم عموماً على رد الفعل لديه إزاء عامل (القوة) هذا التعارض بين (أثر) القوة و(أثرها المضاد) هو الذي عقد تطوّر الحقبة، وعقد الحالة الراهنة بدرجة كبيرة"[2] .

(1) المرجع السابق، ص149 .

(2) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص201 .

واعتقد مالك أن فكرة باندونج نقلت قيماً أخلاقية جديدة إلى محور القوة في المجال السياسي فيقول: "وهكذا نرى التيار الحيادي -وهو أساس فكرة مؤتمر باندونج- وقد خلق إلى حد ما الظروف السياسية والأخلاقية لجو دولي جديد، وهكذا تسجل طابع الروح الأخلاقي الأفروآسيوي شيئاً فشيئاً وبخاصة منذ مؤتمر باندونج في الظروف الدولية الجديدة، وإن التعايش ليدين له في الواقع بأكثر من كونه مجرد دافع روحي، وتوجيه أخلاقي غامض يشتمل على تنازل صوري عن اللجوء إلى القوة بل أنه يدين له بعناصر أكثر تحديداً"[(1)] .

ونقلت -أيضاً- في المجال الاقتصادي فيقول: "بل إن السياسة التي تعتبر مسؤولة عن تحقيق هذا الوضع، ترى نفسها مضطرة إلى أن تأخذ في حسابها بعض الظروف النفسية إلى جانب اعتبارها للمصالح المادية. والظروف النفسية تؤثّر في الواقع الاقتصادي وتوجهه في النطاق الأخلاقي، لا في الميدان الصناعي. وهذا التدخل للمبدأ الأخلاقي في الميدان الاقتصادي قد بدأ فعلاً في الظهور، حتى في بعض نظريات الاقتصاد السياسي. فإذا وضعت مدارس الاقتصاد مشكلة التوازن الاقتصادي في المستوى العالمي -وهو المستوى الطبيعي للمشكلة في مجتمع القرن العشرين- فإنها تهتم شيئاً فشيئاً بدراسة حاجات المعسرين في العالم، وبهذا تدخل المبدأ الأخلاقي تحت ستار الأرقام والإحصاءات ويظهر هذا الاتجاه تماماً في المدرسة الفرنسية، في معهد علم

---

(1) المرجع السابق، ص213 .

الاقتصاد التطبيقي، وأياً ما كان الأمر، فإن الحقيقة الأفروآسيوية تتدخل في مشكلة التعايش -كما نرى- روحياً، واقتصادياً، واستراتيجياً"[1] .

أيعود التعايش العالمي الجديد على محور القوة لعامل خارجي كمؤتمر باندوندج؟ أم يعود لظروف علمية من داخل المحور؟ لا نريد أن نحلّل أسباب التعايش العالمي الجديد على محور القوة، وإنما نترك الزمن يجيب عليه بشكل حاسم وأكيد.

والآن نطرح سؤالاً متمّماً لظاهرة انعدام الروح والأخلاق في الحضارة الغربية، هو: لماذا انفقدت الأخلاق من سياسة الغرب؟ ولماذا انعدمت الروح في بنائه الحضاري؟

ليس من شك أن أزمة الروح في مختلف أبعاد الحضارة الغربية انعكاس لأزمتها عند الفرد، ومحصّلة لانعدامها في الذات. فيجب أن تنطلق المعالجة الحقيقية لأزمة الروح والأخلاق في الحضارة من ذات الإنسان، من داخله، من جذوره.

لذا نؤكّد بأنه لا يتم ترميم حضارة بإلصاق الروح في جسمها من خلال مواضعات سياسية معيّنة، وإذا سلّمنا بنجاح هذا الترميم فأمده محدود، ويستمر الدور -خلال فترة الإلصاق وبعدها- في نخر الجسم حتى يأتي عليه.

إن بناء حضارة متوازنة تخلف شوهاء، يتطلّب بويضة، ورحماً دافئاً، لتنمو بذرة الروح في ثناياه، وتشتد، ويستوي عودها مع بقية البذور. ثم مخاضاً عنيفاً يهزّ الوليد لينفي عنه سمومه. وأخيراً تأتي الولادة الرائعة.

---

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص220 .

هـ – يطلب مالك من أمريكا إنقاذ العالم من مرض الاستعمار فيقول: "لقد فوّتت أمريكا عام 1945م اللحظة التاريخية التي كانت تستطيع فيها أن تساعد العالم على اجتياز عقباته الأخلاقية والمادية كيما يدخل مرحلة جديدة"[1] . ويطلب من هيئة الأمم المتحدة تصفية الاستعمار فيقول: "وعليه فقد كان يجب أن يكون موضوع تصفية الاستعمار الموضوع رقم (1) عام 1945م في أي برنامج للسلام وأن تستأثر بالنص الجوهري الصريح في ميثاق الأمم المتحدة"[2] . ويرسم لها الخطوات التي كان يجب أن تقوم بها فيقول: "وربما استطاعت هيئة الأمم المتحدة أن تلغي هذا الجهاز القديم وأن تقنع هؤلاء وهؤلاء بأنهم يستطيعون أن يستغنوا عنه دون تحمّل أي خسارة اقتصادية أو أخلاقية، وهي تستطيع أن تفعل هذا حين تقرّه بين المستعمر والمستعمَر روابط جديدة، ونظاماً للعلاقات قائماً على أساس خطة للانفصال والاتصال الضروري، تتفق مع مطامح البعض ومع المصالح الاقتصادية والثقافية للجميع، ولاشك في أنها بهذا توفّر على العالم ما سيطرأ من أحداث دامية ذاق ويلاتها منذ عشر سنوات"[3] .

لست أدري كيف يأمل مالك من أمريكا أن تنقذ العالم عام 1945م ؟؟!! لو كانت أمريكا صورة مختلفة عن أوروبا في بنياها الحضاري لكان لذلك الأمل محل،

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص300 .
(2) المرجع السابق، ص35 .
(3) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص40 .

أما وأن أمريكا صورة لأوروبا في كل شيء: في تفكيرها الأعرج، ونظرتها العشواء، ووهمها الميكانيكي، وصلفها المادي، وغرورها المهلك، مع فارق بسيط هو أن أمريكا تحمل في أحشائها حيوية العذراء، في حين أن أوروبا شارفت عقم العجوز الشمطاء.

لست أدري كيف يأمل مالك من هيئة الأمم المتحدة أن تلغي الجهاز الاستعماري القديم ؟؟!!! كيف يأمل وبين يدينا تجربة مماثلة هي عصبة الأمم المتحدة؟ أليست هيئة الأمم المتحدة كسابقتها عصبة الأمم مؤسسة من مؤسسات الحضارة الغربية انبثقت للدفاع عن وجودها؟ ألم يدن التاريخ هذه الهيئة كما أدان سابقتها؟ ألم يثبت أنهما لم تتجاوزا قط وُحول الحضارة الغربية؟ أي شعب نال حريته واستقلاله من خلال أجهزة الأمم المتحدة قبل أن يدفع مهر الاستقلال، قاني الدماء، وغالي الضحايا على أرضه وذرى جباله؟ لم نبعد في التجريد؟ والأمثلة المتعددة أمامنا ومنها ثورة الجزائر. هل ألغت هيئة الأمم المتحدة جهاز فرنسا الاستعماري فيها؟ أم أن الشعب الجزائري ألغاه على أرضه قبل أن تتكرم الأمم المتحدة وتسمح لمندوب الشعب الجزائري بأن يطأ عتباتها المقدّسة ؟؟!!

و- خلود الحضارة الغربية من أعجب ما يؤمن به مالك، فهو يري أن قانون الدورات التاريخية لا ينطبق عليها بسبب عالميتها. يقول مالك موضّحاً رأيه: "ولكن الغرب حين حقّق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية، قد أحدث تحوّلاً في طبيعتها التاريخية فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما كانت في عصر ابن خلدون، وأيضاً في عصر اسبنجلد عندما كان يكتب عن (أفول الغرب).

ولو راجعنا في ضوء التطورات الأخيرة رأي فاليري في العصر الذي كان فيه يتأمل النتائج المتوقّعة للحرب العالمية الأولى، حين عبَّر عنها في تلك الصورة (الآن أدركنا نحن الحضارات أننا فانيات) لو راجعنا رأي فاليري اليوم لوجدناه قد أخطأ إذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية، لأن نطاقها قد بدّلها خلقاً آخر، فأصبحت عالمية وبذلك صارت خالدة"[1] .

ويعيد مالك خلود الحضارة الغربية إلى كثرة البذور التي زرعتها فيقول: "وإن الحضارات إنما كانت (فانية) حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموماً في حدود امبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما، فكان الأفول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدّد وبفعل عناصر أرضها وحدها، فإن البذور التي تعود لتلقى بنفس الأرض تنتهي بالانقراض وفقدان الحيوية. أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك، فنحن نصادف دائماً أشكالاً من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها حائلة بينها وبين الأفول، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية ولقد حقّقت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي وهو يتجلّى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي"[2] .

---

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص309 .

(2) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص311 .

الحضارة الغربية خالدة ؟؟!! لماذا ؟! لماذا -وحدها- استثناها التاريخ من قانونه الطبيعي ؟! لماذا -وحدها- حباها الله نعمة الخلود ؟!

ليس من شك أن القول بخلود الحضارة الغربية هراء، لم يقل به حتى علماء الغرب أنفسهم، وعلى العكس من ذلك فإن صيحات الكثيرين منهم ترتفع بين آونة وأخرى مشيرة إلى الهاوية السحيقة التي توشك أن تنقبر الحضارة فيها، منبهة إلى ضرورة علاج الموقف، مقدمة بعض الحلول الجزئية ومن هؤلاء: ألكسيس كاريل، كولن ولسون، راسل، فرانز فانون، اشبنجلر.

أعالمية الحضارة سبب خلودها؟ إذا سلّمنا بعالمية الحضارة الغربية -مع أنها دوماً كانت أسيرة الجنس والعرق والقومية والمادة ولم تنفتح قط على الإنسان- فمتى كانت العالمية سبباً للخلود؟ ألم تكن الحضارة الرومانية عالمية؟ أَوَلم تنقرض؟ أما البذور التي يتذرع بها مالك. ويرى أنها سبب الخلود، فنسأل: كيف ستنمو هذه البذور -مهما كانت كثيرة- طالما أنها تحمل في نواتها رُشَيْماً فانياً متفسخاً فاسداً؟

حتماً الحضارة الغربية فانية لسبب بسيط هو أن جميع منجزاتها في مختلف آفاق الإنسان من فكر وروح واقتصاد واجتماع تعاكس بناء الفطرة، وتدمّر كيانها، وتحطّم اتساقها. وهي إن استطاعت -آنياً- أن تتلافى التدمير الخارجي المتمثل في الحروب بسبب خوفها من الفناء الذري الكامل -وليس إيماناً بالإنسان وكرامته وأولويته- فلن تستطيع أن تتلافى التدمير الداخلي الذي سيأتي عليها. فقد صبرت الفكرة طويلاً على ضغوط الحضارة الغربية، وقيودها، وسمومها، ولابد من أن تأخذ وضعها الطبيعي

وامتدادها المريح. فانتصار الفطرة أكيد، لأنه انتصار الإنسان المحتم على المسخ والتشويه.

ز- يثني مالك على الاستعمار لأنه يخلف غريناً مخصباً في مناطق استعماره فيقول: "والواقع أننا حينما ننظر جيداً إلى حقل الأنقاض الذي خلفته الموجة الاستعمارية وراءها، فإننا نراه مغطى بغرين مخصب ستجد فيه الحياة الجديدة فعلاً عناصر جوهرية لازدهارها في البلاد التي كانت من قبل مستعمرة"[1] .

ويعتقد أن هذا الغرين أحد أسباب جميع النهضات خلال نصف القرن الماضي فيقول: "فجميع النهضات التي رأت النور في ضمير الشعوب المستعمرة قد تغذّت في هذا الضمير نفسه بالغرين الذي أودعته فيه الموجة الأوروبية"[2] .

ويحلّل وعي وذاتية عبد الحميد بن باديس -أحد أقطاب الثورات الجزائرية- فيرى أنهما مدانان لغرين الموجة الاستعمارية الخصيب، يقول: "فالوعي الذي بدأ مرة أخرى يتكلم بلسان ابن باديس في أفريقيا كان غنياً بتجربة حاسمة قطعاً، ولكنه غنياً أيضاً بذاتية جديدة، فالحقيقة النفسية تكمّل هنا الحقيقة التاريخية التي ربما تبقى دون ذلك جزئياً في الظلام أو تظلّ غير مفهومة وعلى ذلك فالنفسية المسلمة الجديدة لا يمكن أن

(1) مالك بن نبي، بناء الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص302 .
(2) المرجع السابق، ص303 .

تتضح في ذاتها إلا إذا اعتبرنا الثروات الذاتية التي استمدها وعيه من غرين الحضارة الغربية"[1] .

حتماً لم تخلف الحضارة الغربية في عالمنا إلا سموماً ودماراً وخراباً وليس غريناً، لا نقول هذا انطلاقاً من أي ذهان سهولة، أو صعوبة –ومعذرة من مالك لهذا التوضيح– أو من أية صورة من صور الحرمان الأدبي، إنما نؤمن بهذا نتيجة فهم جلي لواقعنا الحضاري، وواقع الغرب، وحصيلة التلاقح بينهما.

حتماً لم يخلف الغرب في عالمنا الإسلامي، إلا سموماً في داخل النفس وخارجها، في الأسرة والمجتمع، في كل بعد من أبعاد حياتنا. وقد آتت هذه السموم أكلها المميت في بعض الحالات، وتسير إلى النضج القاتل في مجالات أخرى.

أية ثروات استمدها وعي عبد الحميد بن باديس ممثل النهضة الأفريقية، من غرين الحضارة الغربية؟ إن ذاتيته قد تكوّنت وتفتحت وتماسكت بعاملين: أولهما: العقيدة الإسلامية. ثانيهما: عوامل شخصية. ولا فضل للحضارة الغربية أو غرينها في نشوء ذاتيته، إلا كفضل المجرم القاتل على طالب كلية الطب الذي يتيح له أن يشرّح جثثاً متتابعة.

أية ثروات استمدها وعي ابن باديس من غرين الحضارة الغربية؟ وإذا أصررنا على تفسير نشوء ذاتيته بغرين الحضارة الغربية، فبماذا نفسّر نشوء ووعي محمد بن عبد الوهاب في صحراء الجزيرة العربية بعيداً عن الحضارة الغربية وغرينها؟؟!!

(1) المرجع السابق، ص304 .

2- كومنولث إسلامي لحل مشاكل عقيدية وتخلفية:

يؤمن مالك في كتابه (فكرة كومنولث إسلامي) بأن إنشاء كومنولث إسلامي على غرار البريطاني، يحل مشاكل المسلم العقيدية والوظيفية ويفيد في استدراك التخلف بالنسبة إلى التطور العام، مع مراعاة فارق بين الكومنولث الإسلامي والبريطاني، فالأول كومنولث مجموعة شعوب، في حين أن الثاني كومنولث مجموعة دول. ويوضّح مالك دور الكومنولث المقترح في حل مشكلة استعمال المسلم لعقيدته فيقول: "وهذا يؤدي إلى القول بأن مشكلة الإنسان العقيدة هي التي توضع في حقيقة الأمر، أعني مشكلة الإنسان الذي لا يعرف البتة كيف يستعمل عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية. وإن إحدى الفضائل التي يتعيّن ربطها بفكرة الكومنولث لهي إرجاع هذا الاستعمال للإنسان المسلم، ثم إرجاع ما للإسلام ذاته في النهاية من فعالية، ومن إشعاع في العالم"[1] .

ويبيّن دور الكومنولث في حل مشكلة التخلف فيقول: "ولا يجب أن ننسى أن الكومنولث من جهة النظر (الوظيفية) يجب أن يمكن البشرية المسلحة أساسياً من استدراك تأخرها، واستدراك تخلفها بالنسبة إلى التطور العام، وبالنسبة إلى المساحات الكبيرة المخططة بالخصوص. ومن ثم فنحن نرى أن مفارقاته مع المثال البريطاني، تذهب أبعد من المشابهات. ويبدو هذا بمزيد من الوضوح في الدور الوظيفي لكل منها. فلائحة (وستمنستر) واتفاقيات (أوتاوا) قد حدّدتا في علاقتهما الوظيفية بالمشاكل

(1) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص65 .

الجغرافية السياسية التي تعبر إجمالاً عن مشكلة (القوة) البريطانية، كما تبدت في العشر سنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى.

وعلى العكس من ذلك إذا ما وجب تحديد لائحة الكومنولث، فإن هذا التحديد سيكون مؤكداً أميل إلى ما له من علاقة وظيفية بالمشاكل التي تتبدى والتي يجب أن توضع في حدود البقاء"(1) .

3- مالك والقاهرة:

أقام مالك في القاهرة فترة طويلة منذ عام 1956م إلى ما بعد استقلال الجزائر، عرفه العالم العربي من خلال أبواقها. قرّبه الحاكمون فيها إليهم، وتحدّث -من ناحيته- مراراً عن ثورتهم، وأشاد بمنجزاتهم.

فمالك يعتقد أن عملية البناء في العالم الإسلامي قد ابتدأت بثورة 1952م فقد قال: "فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الإسلامي إلا سنة 1952م"(2) . ويكرّر هذه الفكرة في كتاب آخر فيقول: "إن النهضة العربية بلا شك دخلت في طور جديد منذ ثورة (23) يوليو سنة 1952م ولا شك أن المشروعات التي وضعت للتنفيذ ستحقق طفرة استثنائية في تاريخ الأمة العربية"(3) .

---

(1) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص72 .

(2) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص162 .

(3) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ص141 .

وقد امتدح تجربة مصر في البناء وألحقها ببناء الصحابة الذي أشادوه في عصر الخلفاء الراشدين، فقال بعد أن تحدث عن نوعي المجتمع في التاريخ، وألحق المجتمع الإسلامي بالنموذج ذي الحجر الواحد قال: "هو -أي المجتمع الإسلامي الأول- تحديد مجتمع ديمقراطي يحتفظ في اتجاهاته إن لم يكن في مؤسساته بجوهر الديمقراطية، أعني أنه كان مجتمعاً بلا طبقات، والتجربة الراهنة في الجمهورية العربية المتحدة هي في الواقع محاولة لإعادة التعبير عن هذا الجوهر في صورة حديثة"[1] .

يؤمن مالك بأن مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تضعنا لأول مرة على أبواب حضارة فيقول: "من هنا فقد وجب علينا أن نشعر بخطورة المشاريع التي نراها تقوم في الجمهورية العربية المتحدة. فإن هذه المشاريع هي التي تجعلنا لأول مرة في التاريخ نقف على باب الحضارة"[2] .

ويبيّن أن مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تهدف إلى تركيب حضارة فيقول: "إننا نعرف الآن أن المشروعات المخططة القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تهدف أساساً إلى تركيب حضارة وإلى تسريع السير نحو هذا الهدف، وأن وسائلها للوصول إليه هي الإنسان والتراب والوقت.

ونعلم أنها حين تأتي بالحلول المناسبة للمشكلات التي تتصل بهذه العناصر الثلاثة تكون قد حقّقت شروط الانسجام مع سير التاريخ بالنسبة إلى ضرورات الداخل

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص10 .

(2) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ص99 .

وضرورات الخارج. وتكون بذلك قد قرّرت مصير كل عربي وساهمت مساهمة جدّية في تقرير مصير الإنسانية"[1] .

ويثني على سرعة التطوّر في الجمهورية العربية المتحدة فيقول: "فالتخطيطات القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تكون في النهضة العربية عنصراً أساسياً لانسجامها مع القانون العام من حيث سرعة التطوّر. فيمكن إذن أن نقول إن النهضة العربية أخذت تجاه الضرورات الخارجية، الاتجاه الصحيح بفضل سياسة الحياد الإيجابي التي يلتزمها الرئيس جمال عبد الناصر، كما بدأت أيضاً تتجه نفس الاتجاه إزاء ضرورات الداخل بفضل المشروعات المخططة التي أخذت طريقها إلى التنفيذ في الجمهورية العربية المتحدة"[2] .

ويمدح إرادة عبد الناصر الفولاذية في تنفيذ سياسة الحياد الإيجابي فيقول: "ولا شك أن هذه النظرة كافية إلى حد ما بالنسبة إلى ضرورات الخارج لأن مبدأ الحياد الإيجابي لا يتوقّف تنفيذه إلا على إرادة فولاذية لا تحيد عن سياسة الحياد ولاشك أن الرئيس عبد الناصر برهن على أنه لا يحيد مهما تكن الظروف"[3] .

ويعتقد مالك بأن النهضة التي خطّط لها عبد الناصر تدخل عهد الصاروخ فيقول: "وهكذا تدخل نهضتنا عهد الصاروخ، ويرفع رايتها الرئيس جمال عبد الناصر

---

(1) المرجع السابق، ص140 .
(2) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ص112 .
(3) المرجع السابق، ص112 .

ليحقّق مصير كل عربي ونصيباً من مصير الإنسانية"[1] . ويعتقد -أيضاً- بأن نهضتنا تأخذ وجهتها الصحيحة فيقول متمّماً: "فأما من الجانب الأول فإن كل عربي يعلم أن نظرة الرئيس جمال عبد الناصر خطت للنهضة العربية الاتجاه الصحيح الذي يحقق الشرط الأول للانسجام مع القانون العام وهو الشرط الذي يخص وحدة المصير، لأن قضية وحدة المصير في الظروف التي نمر بها هي في صميم قضية السلام. ومن يخط سياسته الخارجية على مبدأ الحياد الإيجابي مثل ما فعل عبد الناصر -وقد كشفت الحوادث الأخيرة عن شدة تمسّكه بهذا المبدأ- من يرسم سياسته الخارجية هكذا فإنه يضمن للأمة العربية ولنهضتها شرط الانسجام مع القانون العام فيما يتصل بوحدة المصير.

ومن ناحية أخرى فإننا نجد في التخطيطات التي تجري الآن في الجمهورية العربية المتحدة تحقيقاً لانسجام النهضة مع ما يتصل بالجانب الثاني من القانون العام، وهو ما يتعلّق بعوامل التسريع في التاريخ وسرعة التطوّر في العالم. فإن فكرة التخطيط تلعب دوراً هاماً في العالم الحديث لأنها تؤثّر في الأوضاع النفسية والاجتماعية معاً، إذ أنها تشخص الغايات قبل تحقيقها فتزرع بذلك الأمل في النفوس الطامحة وتبثّ فيها روح التضحية والعمل".

(1) المرجع السابق، ص109 .

ومالك يستشهد بين حين وآخر بأقوال الرئيس جمال عبد الناصر، فقد قال: "وعلى ضوء هذه الكلمات نفهم ما عنى به الزعيم جمال عبد الناصر في تصريحاته أمس حينما قال: إن بناء المجتمع يتطلب تنمية اقتصادية وطاقات روحية"[1] .

وقد أهدى بعض كتبه إلى قادة الثورة المصرية بما فيهم جمال عبد الناصر، فقد خصّه بكتاب (الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج)، وقد قال في الإهداء: "إلى الرئيس جمال عبد الناصر الذي تتمثّل فيه ثورتان: الثورة السياسية التي أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التي تعلن في العالم الإسلامي ظهور القيادة الفنية، التي تستلم مقود التاريخ من أيدي القيادات الفوضوية".

وأهدى كتاب (تأملات في المجتمع العربي) إلى كمال الدين حسين فقال: "إلى السيد كمال الدين حسين. إلى الرجل الذي أرادت الأقدار أن يقف على ثغرة هامة في المعركة التي رفع رايتها الرئيس جمال عبد الناصر يوم 23 يوليو 1952م".

تفرض -الآن- إشارة استفهام كبرى نفسها علينا، بخصوص علاقات مالك برجال القاهرة وامتداحه لخطهم. تبدأ هذه الإشارة من فهم مالك العظيم والفريد من نوعه في العالم الإسلامي لأساليب الاستعمار في محاربة الأفراد والشعوب في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة)، وتنتهي -هذه الإشارة- عند استغلاق هذا الفهم لعلاقة حكام القاهرة بأمريكا، ودورهم في إجهاض نواة النهضة الحضارية الصافية

(1) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ص191 .

عند الشعب المصري في متصف الخمسينيات، ودور منجزاتهم المادية الضخمة في تضليل الشعب العربي عامة، وإبعاده عن الطريق الحضاري الحق النابع من صميم كيانه ووجوده.

4- مشكلة المفهومية في الجزائر:

ألقى مالك محاضرة في الجزائر العاصمة بتاريخ 1964/2/24 تحت عنوان (مشكلة المفهومية)، وقد نشرت مترجمة إلى اللغة العربية في كتاب (آفاق جزائرية). وقد قرّر في بداية هذه المحاضرة أهمية مشكلة المفهومية – العقيدة فقال: "إن مشكلة المفهومية – الايديولوجيا، تثار على المستوى الوطني داخل كل بلد فرضت فيها شروطها الخاصة ضمن طور معيّن من أطوار تاريخها"[(1)] . ثم يدرس دور المفهومية في تنظيم النشاط الفردي وتركيبه بالتالي مع النشاط الجماعي فيقول: "حينما تفتقد المفهومية فإن الآلة الاجتماعية تظلّ فاقدة لإحدى الحزقات"[(2)] . ويقول: "إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من نفس الجنس. وحتى ولو كانت متحدة كلها في نفس الاتجاه. إذ يجب أن يتم تنظيمها في كنف النشاط الاجمالي حسب (مخطط تنظيمي) يتولّى تحديد فعالية هذا النشاط. فهذا (التنظيم) للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية"[(3)] . ويبيّن دور المفهومية في ترويض النفس الإنسانية فيقول: "ومن ناحية أخرى فالمفهومية التي يجب أن تحمل الانطلاقة يتعيّن كذلك أن تحمل مبدأً نظامياً، فقبل أن يروض المجتمع الطبيعة

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص151 .
(2) المرجع السابق، ص153 .
(3) المرجع السابق، ص165 .

يتعيّن عليه أن يروض نفسه، حيث ينصاع إلى القاعدة، وينضبط مع المعيار الضروري للعمل المشترك"[1] .

ثم يتحدّث عن الثورة الجزائرية بعد كلامه عن النشاط الفردي والجماعي وعلاقتهما بالمفهومية، يتحدّث فيلاحظ مرحلتين:

الأولى: مرحلة الثورة، قد اقتادت جميع الشعب إلى نشاط جماعي مسلّح انخرط ضمنه كل فرد بنشاطه فيقول: "فقد توصّل الشعب الجزائري إلى الاستقلال من خلال ثورة كهربت جهده البطولي خلال سبع سنوات، التحمت خلالها جميع النشاطات دون تحفّظ ضمن الانطلاقة الثورية"[2] .

الثانية: ما بعد الثورة فيعترف بخبو شعلة النشاط، وبروز النزعة الفردية فيقول: "حدث عندئذ ما يشبه الانحسار في النشاط الفردي الذي انسحب من النشاط المشترك، مما نتج عنه ظهور النزعات الفردية كرة أخرى"[3] . ويقول: "ولكن ابتداءً من وقف إطلاق النار اتضح أن الفردية قد ولّدت من جديد. ضمن تلك الحالات العديدة التي جدّد فيها الفرد سحب روابطه الاجتماعية لكي ينقض على إحدى الوظائف التي تدرّ دخلاً دونما عمل كبير"[4] .

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص184 .
(2) المرجع السابق، ص169 .
(3) المرجع السابق، ص170 .
(4) المرجع السابق، ص169 .

ثم يعرض بعض أمراض هذه المرحلة كالإهمال، والمخالفات، والتعديات. فيقول: "فوجوه الإهمال في بعض المصالح، والمخالفات أو التعديات التي نلاحظها في بعض ضروب السلوك الفردية يمكننا أن تفسّر باعتبارها أعراضاً لهذه النقلة بين المرحلة الثورية وما بعد الثورية"(1) . ويتحدّث عن المخالفات فيقول: "فنحن عندما نشاهد جزائرياً قليل الاكتراث بدفع الضرائب المستحقة عليه، أو مواطناً يهمل العمل الذي يجب عليه إنجازه، أو يرفض أن يراعي نظاماً نافذ المفعول بحجة أننا لم نعد (مفتقرين) الآن، فإننا نرى في هذا علامة للأزمة الصبيانية التي يجتازها، أي علامة لذلك الهبوط الخطير في الطاقة الكامنة الذي يشير إلى أن المجتمع بصدد استرجاع أنفاسه بعد المجهود الذي بذله، حتى ينخرط في المرحلة الموالية"(2) .

ويوضّح بعض الصعوبات الأخرى -في هذه المرحلة- كالعامل السكاني الذي يُهبّط العامل الاجتماعي، ويُحجّر القطاع العمومي.

يعيد مالك خبو النشاط الفردي، وبروز الأمراض السابقة إلى الفراغ المفاهيمي الذي تعيشه ثورة الجزائر فيقول: "وفي هذه يوجد بالجزائر فراغ مفاهيمي في نفس الحد الذي لم يع فيه الشعب الجزائري بعد بما فيه الكفاية البواعث المعلّلة الجديدة لنشاطه المشترك"(3) .

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص171 .
(2) المرجع السابق، ص172 .
(3) المرجع السابق، ص172 .

ثم يحمل حملة عنيفة على أعضاء (الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية)، ويتهمهم بالفردية، والشخصية، والشهوانية، والاغتصاب، والتزييف، وعدم التبصر.

يعتقد مالك أن الرئيس أحمد بن بلة قد حلّ مشكلة الفراغ المفاهيمي، ونتائجها وذيولها حينما أطلق شعار (اشتراكية، عروبة، إسلام)، بالإضافة إلى تحقيقه برنامج طرابلس فيقول: "ومن الزاوية السياسية كان الرئيس بن بلة هو الذي أطلق صيغته المتمثّلة في الاشتراكية، والعروبة، والإسلام، وهي الصيغة التي ستوحّد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك الجديد، حيث أنها مسجلة في ميثاق الأمة.

وهذه الكلمات الثلاثة تعرف في دفعة واحدة المحتوى المفاهيمي لعمل الشعب الجزائري المشترك، كما تحدّد بالتالي الطرائق التي تشرط سير هذا النشاط وبواعثه المعلّلة، وبعبارة أخرى فإن جميع المسائل المتعلّقة بخط سيرنا السياسي في شكل سؤالين: (كيف يكون؟) و (لماذا يكون؟). يتعيّن أن تجد أجوبتها ضمن هذا المحتوى المفاهيمي.

وعلى وجه التخصيص فإن (برنامج) طرابلس إذا كان قد تولّى تعداد المهام المطلوب إنجازها، وكان علينا أن نتساءل: (كيف) لنا أن ننجزها؟ تكون الاشتراكية هي الجواب الصحيح عن سؤالنا"[1] .

ثم يمتدح الاشتراكية باعتبارها فناً صياغياً وعملياً فيقول: "فالواقع أن الاشتراكية تقع في مستوى العمل المشترك كما تمثّل أكثر الطرق فعالية لإنجاز العمل، وتتأثر

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص207 .

فعاليتها في نفس الوقت من (كيفيتها) باعتبارها (فناً صياغياً) اجتماعياً مطبقاً على الجماعة الوطنية ككل، ومن وجهة النظر النفسانية باعتبارها عاملاً لإدماج النشاط الفردي ضمن النشاط المشترك بصورة متكاملة فهي من ناحية تجند إلى الحد الأقصى أشخاص المجتمع، وأشياءه وأفكاره، ومن ناحية أخرى تمنح معاملاً مضاعفاً للفاعلية من حيث أنها تعطي للشخص البواعث المعلّلة القوية، وللشيء أفضل شروط استخدامه، وللفكرة دورها، وأفضل طرق استخدامها"[1] . لكنه يستدرك فيرد على شبهة اقتران الاشتراكية بالمادية فيقول: "علاوة على أن معنى اشتراكيتنا قد حدّد بما فيه الكفاية عن طريق حدي مذهبنا المفاهيمي المتمثّلين في: الإسلام، والعروبة"[2] .

يحس مالك بشطط كلامه، وعدم استساغة المسلم له، فيحاور إذ يسأل: "ما هي النزعة الإسلامية التي يجب أن ندرجها في منهاجنا المفاهيمي؟" يجيب فيقول: "فعلى الصعيد الاجتماعي لا ينصب الحكم على قيمة غيبية، وإنما ينصب على نشاط إنساني، ونحن نلمس هنا كرة أخرى عن طريق المراجعات وجود ثغرة للنهضة الإسلامية التي وضعت ضمنه مشكلة متعلّقة بالإيمان في مكان هي غير مثارة فيه: فالمسألة لا تتمثّل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثّل في إعادة تلقينها استخدامها وفعاليتها في الحياة. إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هذه المشكلة"[3] .

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص208 .
(2) المرجع السابق، ص214 .
(3) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص216 .

ونحن نسأل بدورنا: هي يكون تلقين المسلم استخدام عقيدته وفعاليتها عن طريق الاشتراكية؟ الجواب: لا. فالأجدر والأولى أن يكون عن طريق الإسلام نفسه، فهناك طرق شتى صاغها الإسلام، وثبتت فعاليتها حتى في العصر الحديث.

ثم يمثّل لتكيّف الإسلام مع الظروف برفع عمر رضي الله عنه لحد السرقة في عام الرمادة، ويعلّق: بأن عمر لم يتمسّك بحرفية الدين، وإنما تمسّك بجوهره. ونحن نقول: صحيح أن عمر لم يتمسّك بحرفية الدين، ولكنه -في الوقت نفسه- لم يخرج عن سبيل الدين إلى آخر باحثاً عن حلّ للمعضلة التي واجهته.

ويؤمن مالك بأن سياسة أحمد بن بلة ذات الكلمات الثلاثة: (الاشتراكية، العروبة، الإسلام) قد حلّت المأزق الذي يعيشه العالم الإسلامي فيقول: "واليوم يمرّ العالم الإسلامي بأزمة من تاريخه تجعله يواجه مثل هذا المأزق في كل خطوة من خطاه، والغالب على المؤلف المتزمت أنه لا يقتصر على الإخلال بالاقتصاد أو بحفظ الصحة فحسب، فالتزمت يخلق في حد ذاته موقفاً معادياً للإسلام بصورة عامة.

وفي هذه الأيام يقوم بالجزائر عراك ناشب بين الإسراف في التزمت الذي يدعي أنه يمثّل الإسلام، وبين الإلحاد الذي يعتقد أنه يمثّل التقدّم"[1] .

وإذا سلّمنا جدلاً مع مالك بأن هذه الأزمة قائمة، وبأن هناك صراعاً بين طريقين: الإسلام المتزمت، والإلحاد. فالحل لا يكون بالكلمات الثلاثة التي صاغها

---

(1) المرجع السابق، ص218 .

أحمد بن بلة، بل يكون بطرح شعار الإسلام الصافي الذي يمكنه أن يتلاءم بكل سهولة مع معطيات الظروف.

يثني مالك في نهاية محاضرته على بعض الخطوات التي قامت بها الحكومة الجزائرية فيقول عن الإصلاح الزراعي: "ويمثّل الإصلاح الزراعي الذي سبق أن تقدم أشواطاً في طريقة، خطوة جدّية نحو حل هذه المشاكل، من شأنها، أن تفتح الطريق للمرحلة الثانية من مراحل نمونا الاجتماعي وهي مرحلة التصنيع التي نحن بصدد الشروع فيها هي الأخرى، وخاصة في ميدان النفط"[1] .

ليس من شك بأن تشخيص مالك لمظاهر الفراغ المفاهيمي وأمراضه بعد الثورة الجزائرية تشخيص جيد ومعقول، ولكن الحل الذي وضعه أحمد بن بلة وارتضاه مالك يقتضينا الوقوف عنده وتمحيصه.

يقرّ مالك ابتداء أن السياسة حتى تكون جزائرية، وحتى توجد نشاطاً جماعياً يجب أن تظلّ وفيّة للينابيع الروحية في الأمة فيقول: " فكل سياسة لكي تعرف نفسها كسياسة جزائرية، يجب أن تظلّ وفيّة: لينابيعها الروحية، ولرسالة الشهداء، وموقف الأحياء.

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص220 .

ذلك أن السياسة التي لا تمتلك جذورها داخل روح الشعب، لا يمكنها أن توجد نشاطاً جماعياً لأنها تكون عاجزة عن مدّ النشاط الفردي بأسمى بواعثه المعلّلة"[1] .

اشترط مالك -إذن- أن تخلص السياسة الجزائرية للقيم الروحية، ودعا -في الوقت نفسه- إلى الاشتراكية المادية التي تحارب وتناقض القيم الروحية مناقضة تامة. اشترط أن تنبع من صميم الشعب، من جذوره، وروّج -في الوقت نفسه- لفكرة غريبة كل الغرابة عن الشعب وتقاليده.

خروجاً من هذا التناقض الذي وقع مالك فيه، شذّب الاشتراكية وهذّبها بالحدين (الإسلام، العروبة). فدور الإسلام -إذن- عنده هو دور المحدّد والفاصل فحسب.

لكن هل استطاع مالك أن يخلص من تناقضه؟ الجواب: لا. لأنه وقع في إشكال آخر.

معروف أن الاشتراكية عقيدة ونظام.

العقيدة هي: الإيمان بالمادة أساس الكون، بالفكر انعكاساً للمادة. هي الإيمان بالعقل والعلم، بالصراع الطبقي محركاً للتاريخ، بالثورة الدموية سبيلاً لتحقيق الأهداف. النظام هو: الأطر التي يعمل فيها الإنسان الاشتراكي، الصيغ التي يتحرّك خلالها منبثقة عن العقيدة.

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص214 .

ولما كان مالك قد حد الاشتراكية بالإسلام والعروبة، لذا فسيقتطع العقيدة من الاشتراكية ويرمي بها بعيداً لأنها تتعارض تعارضاً كلّياً مع الإسلام، وسيبقى على النظام. ولكن ما غناء النظام في حل المشكلة المفاهيمية؟! إن العقيدة هي التي يمكن أن تذكي النشاط، أن تربط بين أواصر المجتمع، أن تغيّر العقلية التي تواجه الأحداث.

نصوغ الآن –بعد أن فرغنا من مواجهة التناقضات والاشكالات التي دفع مالك بها– جميع الخيوط التي ظن أنها تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي بنفس أسلوبه، وبشكل معادلة: ميثاق طرابلس + اشتراكية (محدودة بالعروبة والإسلام) + إصلاح زراعي + تصنيع مقبل = حل مشكلة الفراغ المفاهيمي. لكن هل تستطيع هذه المعادلة أن تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي؟ هل تستطيع أن تحل مشكلة الفردية؟ هل يمكن أن تذكي النشاط الفردي، أن تشعله، أن تؤججه؟ هل يمكن أن تزيل ظاهرة الذرذرة من المجتمع؟ هل يمكن أن تخلق إنساناً مشروطاً ضابطاً ذاته وغرائزه؟ هل يمكن أن توفق بين النشاط الفردي والنشاط المجموعي؟ وتنسّق بينهما، وتراعي تربة الواقع الجزائري؟ الجواب بكل بساطة: لا. لأن مشكلة الفراغ المفاهيمي –كما بينها مالك– مشكلة فردية تنبع من ذات الإنسان، من كيانه، من روحه، من داخل رأسه. فكل علاج صميمي للمشكلة يجب أن يتجه إلى ملكات الإنسان فيصقلها، وإلى غرائزه فيشرطها، وإلى أهوائه فيضبطها، وإلى نفسه فيربيها، وإلى روحه فيطلقها. بينما لا نلاحظ علاجاً لمشكلة التراب في المعادلة السابقة، وهو علاج لا يصيب جوهر المشكلة.

نتائج التفكير الإصلاحي عند مالك

1-حرّكت فكرة (القابلية للاستعمار) ذهنية مالك، فجعلته يقع في أخطاء فادحة. فحينما رأى في مؤتمر باندونج بصيص تحرّر من (القابلية للاستعمار) وبوادر انطلاق لأفريقيا وآسيا، عدا وراء الفكرة، وحلَّق بها إلى المراقي العليا في الخيال، ثم أنهكها تقليباً، وحملها ما لم تقو على حمله، وقد رأينا تفصيل ذلك عند مناقشتنا لكتاب (الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج).

وقد أدّى كل هذا العدْو والتحليق إلى خطأ فادح هو تصوّره أن مؤتمر باندونج سيولّد حضارة جديدة، لكن الزمن جاء بعد أقل من عشر سنوات ليؤكد خطأه عندما فشلت دول مؤتمر باندونج في مجرد عقد اجتماع ثان لها في الجزائر في تشرين أول عام 1965م، حيث انفضّ الاجتماع التحضيري إلى لقاء غير مسمى.

2-رأى مالك في القاهرة إزالة لبعض ترسبات (القابلية للاستعمار) بإصلاحات مادية كبناء المصانع، وإنشاء المؤسسات، وانتهاج التخطيط. فأغشيت عيناه عن رؤية الطريق الحضاري الصحيح، وانتأى عن الموقف الحقيق به أن يقفه كمسلم من حكومة القاهرة، وأن يهتم بأمر المسلمين وشؤونهم في فترة 1954م وما بعدها.

3-وقع مالك في خطأ فكري نتج عن تحريك (القابلية للاستعمار) لذهنيته، فأعطى التراب قيمة زائدة عن حدوده إذ وضع هذه المعادلة:

إنسان + تراب + وقت = حضارة.

ليس من شك أن الإنسان هو مقياس الحضارة، لأنه أثمن ما في الحياة. فصلاح الحضارة وفسادها يقاسان بمدى النفع أو الإضرار به، بمدى الانسجام أو التنافر معه.

ليس من أحد ينكر أن الحضارة الغربية تستغل التراب -الآن- أحسن استغلال، وتستفيد من الوقت أروع استفادة. وقد أعطته نتيجة لذلك ركاماً ترابياً ضخماً لم تشهده أية حقبة تاريخية سابقة.

وفي الوقت نفسه، لم يختنق الإنسان في أية حقبة تاريخية سابقة كما اختنق في عصرنا، ولم يشق الإنسان بترابه ووقته كما شقي في قرننا، ولم يتأذ الإنسان بمنجزاته كما تأذّى إنسان الآلة.

فاستغلال الإنسان -إذن- للتراب والوقت لا يعطي -بالضرورة- حضارة حسب المعادلة:

إنسان + وقت + تراب = حضارة. فقد تكون:

إنسان + وقت + تراب = دمار.

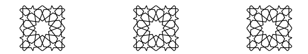
والوضع الصحيح للمعادلة هو: **إنسان متوازن = حضارة.**

ولما كان المسلم -حتماً- متوازناً، تصبح المعادلة كالآتي:

إنسان مسلم = حضارة.

ولما كان المسلم هو الإنسان الوحيد الذي يمكنه أن يحقّق التوازن، لذا فإننا نستطيع أن نفقط المعادلة السابقة بالشكل التالي:

الحضارة فقط الإنسان المسلم.



المدرسة الإصلاحية في الميزان

1-تقف المدرسة الإصلاحية من الواقع موقفين، فهي إما أن تبرّره كما في موقف مالك بن نبي في القاهرة والجزائر وإما أن ترمّمه كما في موقف محمد عبده في برامجه وجمعياته. ولكن للإسلام موقفاً مغايراً للموقفين. موقف الإسلام هو إيجاد المجتمع المسلم على أنقاض الواقع الفاسد من خلال الأساليب التي قدّمها الرسول ﷺ مع صحابته في بناء المجتمع الإسلامي الأول.

2-تتميّز المدرسة الإصلاحية بأنها تتعاون مع الحكّام المتسلّطين، وتتستّر بهم، وتستفيد من نفوذهم. قد لمسنا هذه الظاهرة لدى محمد عبده في صداقته الدائمة لقوة الاحتلال الإنجليزي في مصر، وتعاونه المتذبذب مع السلطة الخديوية. ونلمسها –كذلك– عند مالك بن نبي في تعاونه مع حكام القاهرة أولاً، ثم فلسفته لتصرفات حكّام الجزائر ثانياً.

قد يقال: ماذا يملك أن يفعل محمد عبده أمام قوة كقوة الاحتلال؟ وما يستطيع مالك أن يفعل أمام صورة الوضع في القاهرة والجزائر، حيث تتدخل عوامل عديدة في تثبيت الصورة، وتوضيح ملامحها؟

إن ما يملكانه –بكل بساطة– هو أن يصرخا صرخة الحق، التي إن لم تزلزل أركان الباطل، فلابد أن تجد –على الأقل– أُذُناً واعية، فتنزرع فيها، ثم تبرعم، ثم تزهر هدىً فوّاحاً.

هذا هو موقف الإسلام، وطلبه، أن يرفعا صوتهما ويشيرا إلى طريق الرشاد، وليس عليهما بعد ذلك، فهما قد ألقيا المسؤولية عن كاهليهما، والله يتوكّل الأمر بعدهما، وقبلهما.

3-تنطلق المدرس الإصلاحية في إصلاح (الواقع الفاسد) أو (القابلية للاستعمار) من خلال إصلاح الأُطر، مع تنوّع في هذه الأُطر.

فإصلاح التعليم عند محمد عبده يتم من خلال إصلاح إطار البرامج، وقلب مفاهيم المسلم بإصلاح إطار الأزهر والمساجد، وإقامة الشرع بإشادة إطار معهد القضاة وإصلاح إطار المحاكم، وإحياء اللغة والأدب من خلال إطار الجمعيات الأدبية، وتعليم الناس البرّ من خلال إطار الجمعيات الخيرية. كذلك عند مالك: فانبثاق حضارة جديدة يتم من خلال إطار مؤتمر باندونج، وإعادة الفعالية الاجتماعية للمسلم من خلال إطار الكومنولث، وحل مشكلة الحضارة في مصر من خلال إطار المصانع والمؤسسات، وحل المشكلة المفاهيمية في الجزائر من خلال ميثاق طرابلس والإصلاح الزراعي والاشتراكية المحدودة.

فإصلاح الأُطر -في نظر المدرسة الإصلاحية- يؤدّي إلى إصلاح الواقع الفاسد، وبالتالي إيجاد الإنسان والمجتمع الإسلامي.

ليس من شك أن هذه النظرية خاطئة. فتطوير الأزهر والبرامج، وإصلاح المساجد والمحاكم، وتشكيل الجمعيات، وعقد المؤتمرات، وإنشاء الكومنولث

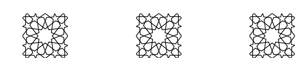
إلخ...، كل هذه الأُطر تلمس خارج الإنسان، ظاهره، ولا تمسّ جوهره، داخله، وهي إن نجحت في التغيير فذات أمد وأثر محدودين.

أن تغيير المجتمع الفاسد، قلبه، عملية كهربائية داخلية تنبثق من ذات الإنسان، فتفجّر المحيط، وتشحنه بتيار حياتي جديد.

إن كل جهد في إصلاح الواقع الفاسد، يضيع سدىً ما لم يتّجه إلى تربية الإنسان أولاً: روحاً وعقلاً وجسداً. وإلى بناء ذاته: عقيدة وأخلاقاً.

إن نظرية الإسلام في قلب الواقع الفاسد تحتّم خلق الإنسان المسلم أولاً، إيجاده بالتربية، وصياغته بالعقل، وتحصينه بالعقيدة، وتمكينه بالإيمان، وربطه بالأخلاق. فيمكن لهذا الإنسان -بعدئذٍ- أن يتّجه إلى قلب الواقع الفاسد، ويعمل فيه معوله، فيهدم ما يتنافى مع عقيدته، ويرمّم ما يتناسب معها، ويبقى الصالح المفيد.

إن حياة الرسول ﷺ، وسيرته في الدعوة تؤيّد ما نذهب إليه، فقد صاغ الرسول ﷺ المسلم أولاً من خلال ركام الأُطر الجاهلية، ولم يتّجه لحظة واحدة إلى إصلاح، أو تطوير، أو ترميم هذا الركام، ثم استطاع هذا الإنسان المسلم أن يخلق -بعد ذلك- الأُطر والمؤسسات التي تحتمها عقيدته، وتتناسب مع بنائه الذاتي.



المدرسة التاريخية

- **طه حسين**
- **عباس محمود العقاد**

طه حسين

حياته:

وُلد طه حسين عام 1889م في قرية (مفاغة) وتعلّم في كتّابها. انتقل إلى القاهرة ليدرس في الأزهر مع أخيه عام 1902م. فُصِل من الأزهر لآرائه المتطرّفة فانتسب إلى الجامعة المصرية المنشأة حديثاً عام 1908م، وتسجل -في الوقت نفسه- بمعهد ليلي لتدريس اللغات، وحصل على أول دكتوراه من الجامعة المصرية عام 1914م في بحث حول أبي العلاء تحت عنوان (ذكرى أبي علاء). أوفدته من ثم الجامعة المصرية إلى باريس في مطلع الحرب العالمية الأولى 1914م ليحصل على دكتوراه أخرى، فانتسب إلى جامعة مونبليه في جنوبي فرنسا، ولكنه عاد إلى مصر في العام التالي بسبب الضائقة المالية التي كانت تعانيها الجامعة، ثم استأنف دراسته في باريس في شتاء عام 1915م. وهناك تلقّى علومه على يد (اميل دوركهاليم) عام الاجتماع الكبير، ونال الدكتوراه حول الناحية الاجتماعية عند ابن خلدون.

ارتاد طه حسين -خلال إقامته في باريس- الأندية الفكرية والأدبية، والتقي بعدد من مفكّري ومؤرّخي فرنسا، فاتصل ببوجليه، لاتسون، ليفي برول إلخ...

عاد طه حسين إلى مصر عام 1919م، عمل أستاذاً في الجامعة المصرية فدرّس تاريخ اليونان والرومان. كان إعجابه بحضارة اليونان بالغاً إلى حدّ التخمة فأصدر ثلاثة كتب: الأول: نماذج من مسرحيات الاثينيين. الثاني: نظام أثينا. الثالث: قادة الفكر.

قصد طه حسين من تأليف هذه الكتب الثلاثة أن يلفت الأنظار المصرية إلى حضارة اليونان الرائعة. أساس الحضارة الغربية الحديثة، كي يختط شباب مصر وأهلوها لأنفسهم الطريق ذاته، ويسيروا السبيل عينه، علهم يرتفعون ويصلون إلى الشأن الذي بلغته أوروبا.

واضح -منذ البداية- تعلّق طه حسين بالحضارة الغربية، وافتتانه بها وتزيينه لمؤسساتها في أذهان الناشئة. وتحبيبه قلوبهم لها. وقد جاءت هذه الكتب الثلاثة التي أصدرها في مستهل عودته إلى مصر، بوصلة حدّدت لنا وجهته، ورصدت قبلته.

استلم طه حسين عمادة كلية الآداب في عام 1924م حينما تحوّلت تبعيّتها إلى الحكومة. ألقى محاضرات فيها حول الشعر الجاهلي بقسم اللغة العربية. طبعها في كتاب أسماه (في الشعر الجاهلي) عام 1926م.

كان يحدس طه حسين بوقاحة أحكامه في كتابه السابق. وتطاولها على مسلمات الشعب المصري. فاحتاط لذلك بإهدائه كتابه إلى رئيس الوزراء كي يحتمي بسيفه وسلطته. ويستفيء -حين البأس- إلى مظلّته..

وكان ما توقّعه طه حسين، فاهتاج الرأي العام، وعلا صوت الناس، ولاكت الألسن الموضوع، وتناولته الصحف، وانبرى الأدباء والمفكّرون في الردّ على الكتاب، وناقشه البرلمان. فدافع مدير الجامعة أحمد لطفي السيد عن الكاتب والكتاب محتجّاً بحرية البحث العلمي، واستقلال الجامعة الفكري، ولكن هياج الناس وثورتهم أدّيا به إلى الاستقالة من مديريّتها.

أُحيل الكاتب والكتاب إلى المحاكمة، فصدر الحكم بطرد الكاتب من الجامعة، وبإعدام الكتاب. فانتقل إلى العمل في وزارة المعارف.

حذف من كتابه بعض الفقرات الجارحة التي كانت مثاراً للأزمة والجدال، وأعاد طباعته تحت عنوان (في الأدب الجاهلي) عام 1927م.

تولّى طه حسين عمادة كلية الآداب ثانية عام 1930م، ثم انتقل إلى وزارة المعارف بعد اصطدامه بوزارة اسماعيل عام 1932م. استمر تقلبه في المناصب بين وزارة المعارف والجامعة المصرية إلى أن أنشأ في عام 1950م جامعة الاسكندرية واستلم مديريتها قبل ثورة 1952م.

❋ ❋ ❋

اتجاهاته السياسية:

وُجدت في مطلع القرن العشرين عدة أحزاب هي:

الأول: الحزب الوطني: أنشأه مصطفى كامل بالتفاهم مع عباس الثاني للوقوف في وجه اللورد كرومر والسلطة المحتلة، وقد مثّل أغلبية الناس، والتفّ حوله معظم الشعب المصري. وقد نادى بجلاء المحتلين الإنجليز، ودعا إلى التعاون مع الخلافة العثمانية.

الثاني: حزب الأمة: شكّله كبار الإقطاعيين بإشارة من اللورد كرومر عام 1907م. وقد دعا إلى التعاون مع السلطة المحتلة بحجّة الاستفادة من تمدّنها، وحثّ على الانتهال من معين الحضارة الغربية.

الثالث: الحزب الوطني الحر: دعا صراحة إلى التعاون مع الإنجليز لأنهم جاءوا إلى مصر من أجل مهمة سامية، ورسالة نبيلة هي تمدين الشعب المصري. وكان يمتلك هذا الحزب صحيفتين: المقطم، المقتطف.

تعاون طه حسين في مطلع حياته السياسية مع حزب الأمة عام 1907م، فكتب في صحيفة الجريدة التي رأس أحمد لطفي السيد تحريرها. وشاركه في الكتابة – أيضاً– بعض المفتونين بالحضارة الغربية مثله كيعقوب صروف، شبلي شميل، فرح انطون إلخ...

اصطدم في معركة صحفية مع عبد العزيز جاويش أحد أركان الحزب الوطني عام 1911م حول السفور والحجاب، فكتب طه حسين مؤيّداً السفور: "لا فرق بين المرأة والرجل في الحرية، وكلاهما مأمور بمكارم الأخلاق، منهي عن مساوئها، محظور عليه أن يتعرض لمظان الشبه. فالمرأة لا تخلو ولا تسافر وحدها، ولا تتبرّج تبرّج الجاهلية الأولى. ولها بعد ذلك أن تفعل ما تشاء في غير إثم ولغو. ولها أن تطرح النقاب وترفع الحجاب، وتتمتع بلذات الحياة كما يتمتع الرجل. وليس عليها أن تقوم بما أخذت من الواجب لنفسها وزوجها والنوع الإنساني كافة. هذا هو حكم الإسلام، وهو رأينا الذي لا نحيد عنه. ولا نعدل به رأياً آخر".

شكَّل عدلي يكن حزب الأحرار الدستوريين من بقايا حزب الأمة عام 1922م، فانتقل طه حسين إلى فلكه، وكان الحزب مسيطراً على الحكم حينما ألقى قنبلته (في الشعر الجاهلي) عام 1926م.

اصطدم طه حسين بوزارة اسماعيل صدقي عام 1932م، وقد دعمه حزب الوفد المعارض في هذا الصدام، مما قرّب بينهما، وجعله يتحوّل رويداً رويداً إليه. وقد توثّق الارتباط منذ عام 1936، حتى بلغ ذروته عام 1950م، حيث استلم منصب وزير المعارف ممثلاً له في الوزارة آنذاك.

تفكير طه حسين السابق لإسلامياته:

تقضي رغبتنا في دراسة إسلاميات طه حسين رصد تفكيره السابق على إسلامياته، واستكناه خطوطه وألوانه، وتحديد اتجاهاته، حتى تتضح الدوافع التي دفعته إلى الكتابة عن الإسلام، وكي تتكامل صورته أمام أعيننا.

ونحن سندرس -بهذا الخصوص- ثلاثة كتب هي: في الشعر الجاهلي، في الأدب الجاهلي، مستقبل الثقافة في مصر، ومقالاً واحداً تحت عنوان (بين العلم والدين)، في كتاب (من بعيد).

أولاً: في الشعر الجاهلي:

أثار كتاب (في الشعر الجاهلي) ضجة واسعة في مصر وغيرها من الأقطار، ولم تكن الضجة ناتجة عن جدة في الموضوع، أو عن كشف في عالم الحقائق، وإنما كانت منبثقة عن قصور في دراسة الظواهر، وتعميم في إطلاق الأحكام، وتعام عن البينات الناصعة، وافتئات على مقدسات الأمة.

وقد استنبع الكتاب ردوداً عدة منها (المعركة تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي، (الشهاب الراصد) لمحمد لطفي جمعة، (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضر حسين، (نقد كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد فريد وجدي، (محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي يشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضري، (النقد التحليلي لكتاب في الأوهاب الجاهلي) لمحمد أحمد الفراوي.

نحب أن نشير –قبل أن نستعرض آراء طه حسين في كتاب في الشعر الجاهلي– إلى أنه لم يبتدع نظرية إنكار وجود الشعر الجاهلي، وليس أول من توصّل إليها، ولكن سبقه المستشرق مرجليوت إلى ذلك في بحث نشره في مجلة الجمعية الآسيوية عام 1924م، أي قبل حوالي عام من طرح طه حسين لفكرته على طلاب الجامعة، وقبل عامين من إصداره الكتاب.

ونحب أن نشير إلى أننا سوف لا نردّ على أقواله وآرائه عند استعراضها، لأنه يمكن الرجوع إلى الردود على الكتاب بأجمعه في مظانها التي ذكرناها قبل حين.

يمكن -الآن- أن نستعرض من خلال هذا الكتاب نظرة طه حسين إلى الدين الإسلامي، وموقفه منه. ويمكن أن نعدّد -بهذا الخصوص- النقاط التالية:

1- ينكر طه حسين وجود ابراهيم واسماعيل التاريخيين فيقول: "للتوراة أن يحدّثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة"[1] .

2- اعتبر طه حسين هجرة ابراهيم واسماعيل إلى الجزيرة العربية حيلة اختلقتها قريش لأسباب سياسية واقتصادية، وصدّقها القرآن ليحتال على اليهود، ويتألف قلوبهم. ولينسب العرب إلى أصل ماجد، وليثبت صلته بالتوراة. ويذكر أسطورة مشابهة قبلتها روما في ظروف مماثلة. فيقول في الصفحة السابقة نفسها: "ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة -يريد قصة الهجرة- نوعاً من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من جهة أخرى"[2] ثم يقول: "وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة -الهجرة المذكورة في القرن السابع للميلاد-"[3] . ويقول أيضاً: "إذاً فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم، كما قبلت روما ولأسباب

---

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص26 .
(2) المرجع السابق، ص26 .
(3) المرجع السابق، ص27 .

مشابهة أسطورة أخرى صنعتها لنا اليونان تثبت أن روما متصلة بأنبياس بن بريام صاحب طروادة، أمر هذه القصّة إذاً واضح، فهي حديثة العهد قُبيل الإسلام، واستغلّها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً، وإذا فسيستطيع التاريخ اللغوي والأدبي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى"[1] .

3- يعتقد طه حسين أن القرآن يمثّل العصر الجاهلي جنباً إلى جنب مع التاريخ والأساطير فيقول: "إن القرآن يمثّل العصر الجاهلي ويشخّصه، وإنه أصدق مرآة للحياة الجاهلية"[2] . ويقول أيضاً: "وإن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع وإنا نستطيع أن نتصوّره واضحاً قوياً، بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى"[3] .

4- يصرّح طه حسين بأن القراءات السبعة ناتجة عن اختلاف لهجات القبائل، مع أنه من الثابت ومن المتفق عليه في أصول الإسلام أن القراءات السبعة منقولة بالتواتر عن النبي ﷺ، وطريقها الوحي. يقول طه: "وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه أو تفصيل القوى فيه، وهو أن القرآن الذي تُلِيَ بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لهجة لغة قريش ولم يكد يتناوله القرّاء من القبائل

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص28 .
(2) المرجع السابق، ص16 .
(3) المرجع السابق، ص8 .

المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعدّدت اللهجات فيه، وتباينت تبايناً كثيراً"[1] . ثم يقول: "إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلّم".

يؤمن طه حسين بأن المسلمين ربطوا بين الإسلام من جهة، ودين ابراهيم من جهة ثانية كي يُثبتوا أوّلية الإسلام في الحجاز، وكي يوجدوا جذوراً له في المنطقة. يقول: "أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا للإسلام أوّلية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل"[2] .

6- يزعم طه حسين بأن الرسول ﷺ حرّض على الهجاء، وأثاب شعراء المسلمين عليه فقال: "إن النبي ﷺ كان يحرّض على الهجاء ويثب عليه أصحابه، ويتحدّث أن جبريل كان يؤيّد حسّاناً"[3] . هذا مع أن الرسول كان دافعاً لهجاء، راداً لألسن، ويتّضح ذلك من حديث الرسول ﷺ: "يا حسان أجب عن رسول الله، اللهم أيده بروح القدس"[4] ، وفي قول عائشة للذي أخذ يسبّ حسان عندها: "لا تسبه فإنه كان

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص32 .
(2) المرجع السابق، ص81 .
(3) المرجع السابق، ص250 .
(4) متفق عليه، واللفظ للبخاري (ج5، ص2279) .

ينافح عن رسول الله ﷺ"[1] . فالتأييد -كما هو واضح من نص الحديث- مرهون بالكفاح والدفاع، أي بردّ الاعتداء اللساني.

7- يطعن طه حسين في إيمان عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، إمام العدل، وضبط النفس، يطعن فيه فيصفه بالتعصّب لقريش، وبالغضب لانهزامها في بدر، تلك العصبية التي برّأه الإسلام منها، وطهّره من رجسها. يقول: "وقد ذكر الرواة أن عمر مَرّ ذات يوم فإذا حسّان في نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي ﷺ فأخذ بأُذُنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسّان: إليك عني يا عمر! فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك. فيرضى عمر عنه ويمضي.

وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدّمنا من أن الأنصار كانوا موتورين وأن عصبيّتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي ﷺ وانتصاره فهم من قريش، وكان عمر قرشياً يكره عصبيته أن تزدري قريش، وينكر ما أصابها من هزيمة يعني في غزوة بدر"[2] .

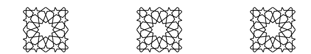
8- يتساءل طه حسين: لم لا يكون أمية بن أبي الصلت قد أخذ النبي طالما أن مصادر أمية ومحمد واحدة هي قصص اليهود والنصارى؟؟!! يطرح طه حسين هذا السؤال في حوار له مع المستشرق (هوار) الذي يزعم أن محمداً ﷺ قد أخذ من أمية

(1) صحيح البخاري، ج5، ص2278 .

(2) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص53 .

بن أبي الصلت فيقول: "من الذي يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآني كان معروفاً بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي ﷺ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي، ثم كان النبي وأمية متعاصرين، فلا يكون النبي هو الذي أخذ من أمية، ولا يكون أمية هو الذي أخذ من النبي؟"[1] .

9- ليست مودّة النصارى للمسلمين -في رأي طه حسين- قائمة على أن منهم قسّيسين ورهباناً كما جاء في الآية الكريمة، بل تنبع هذه المودّة -في زعم طه- من قلّة احتكاك المسلمين بالنصارى لانعدام وجودهم حول المدينة المنوّرة مركز الدولة الإسلامية الأولى وكثرة الاحتكاك باليهود الموجودين في المدينة نفسها، يقول طه موضّحاً هذا الرأي: "وأما يهودية اليهود فقد ألّبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً، ثم انتهت إلى الحرب والقتال، وأما نصرانية النصارى فلم يكن معارضتها الإسلام إبّان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية ... لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، إنما كانت وثنية في مكة، ويهودية في المدينة، ولو ظهر النبي في الحيرة أو نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكّة ويهود المدينة"[2] .



(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص85 .
(2) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص18 .

ثانياً: في الأدب الجاهلي:

أثار كتاب (في الشعر الجاهلي) -كما قلنا- ضجّة هائلة لتطاوله على مقدّسات الأمة، فصدر الحكم بإعدام الكتاب حذف طه حسين بعض الفقرات ذات الكفر الواضح، مراعاة للشعور الإسلامي، وتنفيذاً لأوامر السلطة، وأعاد طباعته تحت عنوان (في الأدب الجاهلي).

لكن هل بريء كتاب (في الأدب الجاهلي) من سموم (في الشعر الجاهلي) ؟ وهل انتفت منه دفعة واحدة؟ الجواب: لا. انتفى -في الحقيقة- سمّ واحد هو الهجوم المباشر على الحقائق الدينية، ومحاولة تسخيفها. وبقي الكتاب -عدا ذلك- حافلاً بالسموم الخطيرة، وجماع هذه السموم فكرة (بشرية القرآن).

عرض الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) فكرة (بشرية القرآن)، ومع أنه اعتمد في عرضه لهذه الفكرة على كتاب (في الشعر الجاهلي) إلا أن المقارنة البسيطة لخطوط هذه الفكرة كما توصّل إليها الدكتور البهي مع خطوط كتاب (في الأدب الجاهلي)، تنبئ عن رسوخ وتجذّر هذه النظرية في الكتاب المعدّل أيضاً.

وسننقل ما أورده الدكتور البهي -كاملاً- في عرض هذه الفكرة وفي الرد عليها، مع إحساسنا بالإطالة على القارئ. سننقله -كاملاً- لأنه يكشف فكر طه حسين الذكي في الطعن على القرآن طعناً غير مباشر بعد أن فشل الطعن المباشر، يكشف

أسلوبه الخبيث في نسف إلهية القرآن دون أن يتلبس بالكفر الصريح، يكشف هدفه القذر في تشويش ذهن القاريء المسلم بحجة العلمية والموضوعية.

وإذا عاد القاريء إلى الكتاب المعدّل (في الأدب الجاهلي) فإنه واجد النصوص نفسها التي استشهد لها الدكتور البهي من كتاب (في الشعر الجاهلي) على تحليله، أو الألفاظ عينها، وهو إن لم يجد هذا ولا ذاك فلابد واجد الفكرة نفسها.

يقول الدكتور البهي: "تعرض فكرة بشرية القرآن في إحدى صورتين:

الصورة الأولى: إنه انطباع، في نفس محمد ﷺ نشأ عن تأثيره ببيئته التي عاش فيها .. بمكانها وزمانها، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية.

الصورة الثانية: أنه تعبير عن الحياة التي عاش فيها محمد ﷺ بما فيها المكان والزمان، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية، والدينية والاجتماعية"[(1)] .

ويمثّل الدكتور البهي للصورة الأولى بكتاب (المذهب المحمدي) للمستشرق (جب) فيقول: "إن جب يرى: أن جو مكّة بما فيه من زعامة اقتصادية وسياسية ثم بما فيه من عيوب اجتماعية كالرقّ والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات، هو الذي أثّر في نفس محمد ﷺ ليكون صاحب ثورة! فالحياة المكيّة -بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية- قد تفاعلت في نفسه. وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط،

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص203 .

بحيث لو كان رجلاً غير مكّي لما صادف هذا النجاح. إنه يقول في ذلك[1] :

إن محمداً، ككل شخصية مبدعة، قد تأثّر بضرورات الظروف الخارجية عنه المحيطة به من جهة ثم هو من جهة أخرى قد شقّ طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه.

وقليل ما هو معروف –على سبيل التأكيد– عن حياته وظروفه المبكّرة ... ولكن الشيء الذي يصحّ أن يُبحث هو ماضيه الاجتماعي.

لقد كان أحد سكان مدينة غير رئيسية، وليس هناك ما يصحّ أن يصوّره بأكثر من أنه (بدوي)، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرُّحّل من الناس:

أ – و(مكّة) في ذات الوقت لم تكن خلاء، بعيدا عن صخب العالم، وعن حركته في التعامل، بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية، ولها حركة دائبة كمركز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط.

ب– و(سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأوّلية في سلوكهم ومنشآتهم. اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن، عن طريق تبادلهم الاقتصادي والسياسي مع العرب الرُّحّل ومع الرسميين من رجال الامبراطورية الرومانية.

---

(1) المستشرق جب، المذهب المحمدي، ص27 .

وهذه التجارب قد كوّنت في زعماء مكّة ملكات عقلية، وضروباً من الفطنة، وضبط النفس، لم تكن موجودة عند كثير من العرب.

هـ- ثم إن السيادة الروحية التي اكتسبها المكّيّون من قديم الزمان على العرب الرُّحّل، زادت قوة ونموّاً بفضل الإشراف على عدد من المقدّسات الدينية التي وُجدت داخل مكّة وبالقرب منها.

وانطباع هذا الماضي الممتاز لمكّة يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني: إن محمد نجح لأنه كان واحداً من المكّيّين.

ولكن بجانب هذا الازدهار في مكة، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة خلّفتها تلك الشرور المعروفة لجماعة اقتصادية ثريّة، فيها فجوات واسعة من الغنى والفقر! هذه الناحية: هي ناحية الإجرام الإنساني الذي تمثّل في الأرقّاء والخدم والحواجز الاجتماعية! وواضح من دعوة محمد الصارخة إلى مكافحة الظلم الاجتماعي، أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة لثورته الداخلية النفسية"[1] .

ويتمم الدكتور البهي تحليله فيقول: "ويرى جب كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (إصلاح اجتماعي)، ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة المكّية الاجتماعية، وإنما برزت في صورة دينية، وفي صورة أنه رسول، وذلك لأنه أراد أن يستغل قيم المقدّسات الدينية بمكّة في الزعامة والرواج الاقتصادي.

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص204 .

ومعارضة المكّيّين إياه -لذلك- كانت معارضة في الزعامة السياسية، وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من أن يضعف لو قبلوا دعوته، ولم تكن -معارضتهم إياه- بسبب العقيدة والإيمان وإلا فالقرآن نفسه، يدلّ على أن فكرة الوحدانية -وهي الفكرة الأساسية في الإسلام- كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية"[1] .

وينقل الدكتور البهي عن جب قوله: "وهناك حقيقة واحدة مؤكّدة في تاريخه وهي: أن الدافع له كان دينيّاً على الإطلاق، فمن بدء حياته كداع كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأعراضها في عالم الإنسان"[2] ثم ينقل عنه قوله أيضاً: "ومحمد في البداية لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد، بل كانت معارضته المكّيّين له، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى، هي التي قادته أخيراً وهو بالمدينة -بعد أن هاجر إليها- إلى إعلان الإسلام كجماعة دينية جديدة بإيمانها الخاص، وبمنشآتها الخاصة.

ويبدو إن معارضة المكّيّين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسّكهم بالقديم، أو بسبب عدم رغبتهم في الإيمان، بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية، لقد تملّكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثّر على ازدهارهم الاقتصادي، وبالأخص تلك الآثار التي يجوز أن تلحق ضرراً بالقيمة الاقتصادية لمقدّساتهم.

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص206 .
(2) المستشرق جب، المذهب المحمدي، ص27 .

وبالإضافة إلى ذلك فإن المكّيّين قد تصوّروا -أسرع مما تصوّر محمد نفسه- أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهّد لنوع معقّد من السلطة السياسية داخل جماعتهم، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت.

ومعروف من القرآن نفسه، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية، لقد كان وجود الإله الأكبر وهو الله مبدأً مقبولاً كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء، والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبداً وحجته التي كان يقيمها فقط على أن : لا إله إلا الله"[(1)] .

ويلخّص الدكتور البهي ما قاله (جب) حتى الآن فيقول: "إن مكّة كانت فيها حضارة وزعامة، ولم تكن أرضاً جرداء، ولم يكن سكّانها جفاة غلاظاً بل كانت لديهم فطنة، وملكة في السياسة، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء. وإن حياة محمد كانت حياة مكّية خالصة، بما فيها نشأته ودعوته وصراعه ...

فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان.

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة، بل لأُناس معيّنين! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة إلهية، وهو من تحديد عوامل الحياة المكّية. وقد وقع محمد تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية..

(1) المستشرق جب، المذهب المحمدي، ص29 .

وأن القرآن ليس جديداً كله على العرب المكّيّين، وأن ما فيه من مسيحيّة لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدّى اليهودية المعروفة في المدينة، وليست معارضة المكيّين له بسبب تمسّكهم بالقديم أو بسبب الإيمان، كما يذكر القرآن مثلاً في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (الزُّخْرُف،22).

﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ (الزُّخْرُف،23-24).

وإنما جاءت معارضة مكّة في نظر (جب) بسبب المنافسة في الزعامة السياسية، والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية.

والقرآن ... كما يريد (جب) أن يقول إذن: هو من عمل إنسان، إنسان معيّن هو محمد، عاش حياة خاصة وهي حياة المكّيّين، وتبلورت حياته الخاصة فيما قال فيه"[1] .

ثم يتحدّث الدكتور البهي عن كتاب في الشعر الجاهلي فيقول: "يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة هي: أن الشعر الجاهلي لا يمثّل حياة العرب قبل ظهور

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص209 .

الإسلام، أي لا يمثّل الحياة التي عاش فيها الرسول قبل الرسالة، بم لها من جوانب وأجواء، إذ هو شعر مصطنع منتحل، ولذا لا يعبّر عن حقائقها ولا عما دار فيها. فهو في جملته يعبّر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة، وبعيدة عن التمرّس السياسي، والنهضة الاقتصادية والحياة الدينية الواضحة، مع أن حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية والعرب كما يقول المؤلّف[1] !!!

" لم يكونوا على غير دين، ولم يكونوا جهّالاً ولا غلاّظاً، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية، بالقياس إلى الأمم الأخرى ... كذلك يمثّلهم القرآن".

"إذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متّصلة بالسياسة العامة، متأثّرة بها مؤثّرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضّرة راقية، لا أمة جاهلة همجيّة. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدّق أن القرآن ظهر في أمة جاهلة همجيّة"[2] .

ومنطق المؤلّف: بما أن الشعر الجاهلي لا يصحّ أن يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية -وهي الحياة التي نشأ بها الرسول ﷺ، وقام بدعوته، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها- فالشيء الذي يعبّر عن هذه الحياة تعبير صدق، وموثوق به كل الثقة، هو القرآن ... (فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي).

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص(22-23) .
(2) المرجع السابق، ص15 .

وإذا رجعنا -هكذا يستنتج المؤلّف- إلى القرآن، نجده قد صوّر العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية، تنشد أن تكون قوة ثالثة بين الفرس والروم، كما كانت (أمة وسطاً) بين البحر الأبيض المتوسّط والمحيط الهندي، وبذلك كانت مركزاً للتجارة العابرة ... وعن هذا الوضع بين الشمال والجنوب أثرت ونافست في القوة، كما كان لها دين ومعتقد ناهض. يقول في ذلك:

" لم يكن العرب إذن -كما يظنّ أصحاب هذا الشعر الجاهلي- منعزلين، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم: (ألم . غُلبت الروم . في أدنى الأرض وهم من بعد غَلَبهم سيغلبون . في بعض سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون . بنصر الله ينصر من يشاء)"[1] . فهذا الذي ذكره القرآن في سورة الروم يراه المؤلّف عناية سياسية أكثر منه إخباراً عن طريق الوحي بمصير الامبراطورية الرومانية في الشرق.

يستطرد المؤلّف فيقول:

"وهو -أي القرآن- يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروضة (لإيلاف قريش . إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) ... وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس.

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص(22-23) .

وسيرة النبي تحدّثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة ... ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد؟؟ وهذه السيرة نفسها تحدّثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة عن تأثير: الفرس، والروم، والحبشة، والهند، وغيرهم من الأمم المجاورة لهم.

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن، أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمّونه الشعر الجاهلي؟ أرأيت أن هذا النحو من البحث يغيّر كل التغيير ما تعوّدنا أن نعرف من أمر الجاهليّين"[(1)] .

ومعنى هذا القول كما يريد أن يُفهم المؤلّف قارئه: أن القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه وهو النبي: وهو يمثّل لذلك بيئة خاصة: في عقيدتها، ولغتها، وعاداتها، واتجاهها في الحياة ... وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية.

ويقول المؤلّف في توضيح هذا المعنى:

"وليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدّق: أن القرآن كان جديداً كله على العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولما دعوه، ولا آمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر، وفي القرآن ردّ على الوثنيّين فيما كانوا يعتقدون من وثنية، وفيه ردّ على اليهود، وفيه ردّ على النصارى، وفيه ردّ على الصابئة والمجوس، وهو لا يردّ

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص(162-170) .

على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم ... وإنما يردّ على فِرق من العرب كانت تمثّلهم في البلاد العربية نفسها، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيّدوه، وضحّوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة.

أترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذيّة، أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيّج اليهود حين أهاجم اليهودية، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام".

إذن القرآن -بعبارة أخرى- دين محلّي لا إنساني عالمي، قيمته وخطره في هذه المحلّية وحدها! قال به صاحبه متأثّراً بحياته التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبّر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة! أما أنه يمثّل غير الحياة العربية، أو يرسم هدفاً عاماً للإنسانية، فليس ذلك بحق.

إنه دين بشري وليس وحياً إلهياً ... قالها صاحبه لقوم معينين ولذلك تجاوبوا معه، أو قاموا ضدّه، ولو أن صاحبه قاله في جماعة أخرى (لما حفل به أحد) لأن ما يقوله فيه لا يتّصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى في قليل أو كثير.

فالقرآن مؤلّف ومؤلّفه نبيّه محمد! ويمتاز تأليفه بأنه يمثّل حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب، في اتجاهات حياتها المختلفة: السياسية، والاقتصادية، والدينية.

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة علمية، كما يدور عند صاحب كتاب (الشعر الجاهلي) بين أمرين لا ثالث لهما: بين ما يسمى بالشعر الجاهلي، وبين القرآن ... كلاهما للإنسان وكلاهما يتحدّث عن الحياة العربية الجاهلية، لكنه استبعد الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة لأنه صادق في كونه (انطباعاً) دقيقاً لهذه الحياة.

القرآن إذن مصنوع مؤلّف.

هو مرآة لأفق خاص من الحياة، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية في مكّة بوجه خاص"[1] .

يوازن الدكتور البهي بين كتابي (المذهب المحمدي)، (في الشعر الجاهلي) ويخلص إلى ما يلي، فيقول: "إن كليهما يرى:

- أن الحياة الجاهلية قبل الإسلام، كانت حياة حضارية ... كانت حياة حافلة بالكياسة السياسية، والنشاط الاقتصادي، والنهضة الدينية.
- أن محمداً –أو الإسلام أو القرآن– استغلّ المقدّسات في مكّة، وفي مقدّمتها البيت الحرام أول بيت وضع للناس بمكّة، والذي قام على عمارته ابراهيم والد اسماعيل. وظاهرة استغلال هذه المقدّسات كما يرى كتاب (المذهب المحمدي) هي في أن ثورة محمد، والإسلام أخذت طابع الدين، دون الطابع الاجتماعي! أما كتاب

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص212 .

(الشعر الجاهلي) فيرى هذه الظاهرة في أن محمداً أو الإسلام اضطر إلى قبول قصة اسماعيل وتعليمه العربية اضطراراً مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم وقوعها! اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح (المقدسات الدينية) القائمة في مكّة وحول مكّة في صراعه مع خصومه (المكّيّين)! إذ المكّيّون أنفسهم كانوا على استعداد نفسي لقبول هذه القصة، رغبة في الوحدة والتكّتل، ليكونوا قوة ثالثة في مواجهة قوى الفرس والروم.

- وأن (القرآن) لم يكن جديداً كل الجدّة على العرب، فما فيه من عقائد كانت تعرفها مكّة، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة. ولكن صاحب كتاب (المذهب المحمدي): يرى أن آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكّيّين له فيما ذكر من عقائد -حتى عقيدة الوحدانيّة- وأرجع معارضتهم إياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم بينما يرى صاحب كتاب (الشعر الجاهلي): أن آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم، فلو لم يكن القرآن مألوفاً لديهم لما عارض من عارض ولا قبِل من قبِل ولا حفل به أحد، ولا كان له أي خطر!

- وأن دعوة الإسلام دعوة محليّة، في جماعة خاصة، وفي حياة خاصة. ولذا فالقرآن أو الإسلام انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة، في حياتهم الخاصة! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة -في حياتها الخاصة- في حياة محمد في جميع أدواره ... وهذا ما يصوّره صاحب كتاب (المذهب المحمدي) ولهذا السبب يعتبر

القرآن تعبيراً صادقاً عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة، حتى عن أمانيها كما يصوّره صاحب كتاب (الشعر الجاهلي) .. وإذن فالقرآن محدود القيمة، محدود المكان، محدود الزمان!

ومنطق هذا كله: أن القرآن ليس وحياً لرسالة، إذ لو كان وحياً من عند الله لكان للناس جميعاً، في كل مكان وفي كل جيل! ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم، ولم يكن حاكياً لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية! ثم إن العرب أنفسهم -قبل الناس الآخرين- لم يكونوا في جهل، ولم يكونوا على ضلال حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعوا إلى الهداية.

والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة (بشرية القرآن) هو:

- أن أحد الكتابين في وصفه للقرآن، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب. يقول:

فيه أي (القرآن) أخذ من الوثنية العربية.

وفيه أخذ من المسيحية العربية.

وفيه أخذ من اليهودية العربية.

وهذا الكتاب هو كتاب (المذهب المحمدي).

ويهم الاستشراق أن يردّد دائماً أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية. بدلاً من أن يذكر أنه ردّ على المسيحية أو اليهودية.

- بينما الكتاب الثاني، في تحديد هذه الصلة -وهو كتاب (الشعر الجاهلي)- يذكر أن القرآن:

فيه ردّ على الوثنيّة العربية.

وفيه ردّ على المسيحيّة العربية.

وفيه ردّ على اليهودية العربية.

وذلك كي يوهم القاريء المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك. وطالما حدّد الكتابان القرآن بالبيئة العربية، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقاً أصيلاً بينهما ... لأن التعبير بأنه "أخذ" من المسيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم: بأن القرآن لم يكن كلّه جديداً على العرب، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه "ردّ" وبيئة الكتابين هي التي أوحت إلى كل منهما بالاختلاف في التعبير، على نحو ما رأينا.

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتابين في عرض (بشرية القرآن) إلى بيان: أن أحدها أخذ من الثاني، بل كان القصد أولاً وبالذات، إلى توضيح: أن كتاب (الشعر الجاهلي) في العالم العربي يحكي رأي المستشرقين في هذا الجانب ... ذلك رأي الذي تنوّعت أساليبهم في عرضه، والذي يعدّ مع ذلك هدفاً سياسياً في بحوثهم منذ أن نشأ الاستشراق، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره إلى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، عن طريق إضعاف قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء"[1] .

---

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص220 .

ثالثاً: بين العلم والدين:

أصدر طه حسين كتاب (من بعيد) عام 1935م، وقد نشر فيه بحثاً تحت عنوان (بين العلم والدين). وقد كانت مناسبة بحثه هذا الضجّتين اللتين نشبتا بُعيد نشر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق عام 1925م، وكتاب (في الشعر الجاهلي) عام 1926م، واللتين انتهتا إلى إعدام الكتابين، وإلى طرد مؤلّفهما، الأول: من القضاء الشرعي وتجريده من لقب عالم أزهري، والثاني: من الجامعة المصرية.

كتب طه حسين مقالة مفلسفاً إلحاده وتخبّط زميله، معزّياً نفسه بالصراع بين القديم والجديد وبأنه على رأس المجدّدين، شاتماً السواد الأعظم من الشعب المصري، واصماً إيّاه بالتأخّر والجهل، واضعاً نفسه في مرتبة الأنبياء المضّطهدين: إذ له بهم قدوة وإمامة.

يبدأ مقاله فيشير إلى اهتمام الناس بالخصومة بين العلم والدين إثر نشر الكتابين (الإسلام وأصول الحكم)، (في الشعر الجاهلي) فيقول في كتابه (من بعيد): "الناس معنيون في هذه الأيام عندنا بالخصومة بين العلم والدين، وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتدّ منذ السنة الماضية، حين ظهر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) فنهض له رجال ينكرون ويكفّرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي. وزادت هذه العناية شدّة حين ظهر في هذه السنة كتاب (في الشعر الجاهلي) فنهض له رجال الدين أيضاً ينكرونه ويكفّرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي"[1] .

(1) طه حسين، من بعيد، ص202 .

يرجع طه حسين الثورة على الكتابين إلى الخصومة بين العلم والدين، لا إلى ما في كتابه من كفر بالدين، وتهجّم على قيم المجتمع، ومغالطة للبديهيّات العلمية. ولا إلى ما في كتاب زميله من تحوير للحقائق، وازورار عن الحق، وافتئات عليه. فيقول في الصفحة السابقة نفسها: "والحق أن هذه الخصومة بين العلم والدين -كما قلت في غير هذا الموضع- قديمة يرجع عهدها إلى أول الحياة العقلية الفلسفية. والحق أيضاً أن هذه الخصومة بين الدين والعلم ستظلّ قويّة متّصلة ما قام العلم وما قام الدين لأن الخلاف كما سنرى بينهما أساسي جوهري لا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه إلا إذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسياناً تاماً، ويعرض عنه إعراضاً مطلقاً".

يشير طه حسين إلى أول خصومة بين العلم والدين بشرب سقراط للسمّ الزعاف، يعلّق على هذه الحادثة فيقول: "من ذلك الوقت أصبحت الخصومة بين العقل والدين، أو قل بين العلم والدين أمراً لا مندوحة عنه: يخاف الدين كل فلسفة وكل علم، ويرتاب العلم بكل دين"[1] .

يبرّر طه الصراع بين العلم والدين في الفقرة الثانية من مقاله: بأن الدين حظّ الكثرة من المجتمع، والعلم حظّ القلّة منه. ويعلّل عنف الصراع: بأنه حقد الرعاع على الامتياز فيقول: "ومع هذا كلّه فقد اختصم هذا الدين الساذج اليسير مع الفلسفة وانتهت الخصومة بموت سقراط. ذلك لأن الخلاف بين العلم والدين لا يستمدّ قدرته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب، وإنما يستمدّ قوّته وعنفه من

(1) طه حسين، من بعيد، ص205 .

مصدر آخر، هو أن الدين حظّ الكثرة. والعلم حظّ القلّة، فسواد الناس مؤمن ديان. مهما يختلف العصر والطور والمكان، والعلماء أو المفلسفون قلّة دائماً. فليس غريباً أن تظهر الخصومة قويّة عنيفة بين هذه القلّة الشاذة التي يسميها العلماء أو الفلاسفة والتي تفكّر على نحو خاص لم يألفه الناس"[1] .

ويؤكّد ثانية حقد سواد الناس على الامتياز فيقول: "نقول إذا كان التفوق يمس هذا الأصل الذي هو الدين فخليق بالسواد أن يبغضه ويثور به وينكّل بالمتفوّقين تنكيلاً متى استطاع إلى ذلك سبيلاً"[2] .

وكأني بطه حسين يريد أن يقول: أنني كسقراط من القلّة النادرة الشاذة المرموقة، فليس عجباً أن يثور عليّ سواد الدهماء، ورعاع المجتمع المصري الذي يتعلّق بأوهام الدين، وترهات الغيب، فهم لا يعقلون، وإياي يحسدون، ولكنهم -للأسف- لم يسقوه السمّ الزعاف كما أُسقيه سقراط، فألف شكر لحراب انكلترا التي كانت تحميه، وتحمي النظام الذي تبجّح في ظلّه.

ثم يستعرض في الفقرتين الثالثة والرابعة تاريخ الصراع بين العلم والدين عند اليونان والرومان والمسيحيّة في القرون الوسطى والعصور الحديثة.

---

(1) طه حسين، من بعيد، ص207 .

(2) المرجع السابق، ص208 .

يؤمن طه حسين بأن الصراع بين العلم والدين في حقيقته صراع بين الجمود والتطوّر، بين القديم والجديد، يوضّح هذا فيقول: "فالخصومة في حقيقة الأمر ليست بين العلم والدين، ولا بين الوثنية واليهوديّة والنصرانية والإسلام، ولا هي بين دين ودين، وإنما هي أعمّ من ذلك وأيسر، هي بين القديم والجديد، هي بين السكون والحركة، هي بين الجمود والتطوّر"[1] .

ويستقرئ سير التاريخ، فيصل إلى تشابه تاريخَيْ الإسلام والمسيحيّة، في موقفهما من العلم. فيقول: "نحب أن تفكّر في الأمر تفكيراً علمياً مجرّداً من الهوى مبرّءاً من الغرض، لا يتأثّر بالعصبية الجنسية ولا الدينية فسترى أن الأمر قد سار في الشرق والغرب على أسلوب واحد، فلم يكد الإسلام ينتصر ويستقر في الأرض ويظفر بالسلطان السياسي ويفرغ من الحرب والفتوح حتى كره ملوكه الجديد، وأكثروا الحرص على القديم، واستغلّوا ميل العامة إلى القديم وحرصهم عليه، واتخذوا هذا الاستغلال وسيلة إلى الحكم والتسلّط فأنكروا كل جديد وحاربوه. وعلى هذا النحو سارت المسيحيّة في أوروبا، وكان لأصحاب الدينين صرعى في الشرق والغرب. وكان العلم موضع الاضطهاد في هذين القطرين من الأرض. ولكن هنا وقفة يجب أن نقفها لنكون منصفين، فالحق أنه ليس في طبيعة الإسلام ولا في طبيعة المسيحيّة ما يدعو إلى الاضطهاد ولا إلى محاربة الجديد، ولا إلى مناهضة الرأي، ولك أن تبحث وتمعن في البحث، فلن تجد نصاً أو شبه نص ينكر التجديد ويدعو إلى مناهضته، أو يأخذ العقل

(1) طه حسين، من بعيد، ص217 .

بالجمود أو يحظر عليه حرية الرأي قليلاً أو كثيراً، ليس في الإسلام ولا في المسيحيّة إذن ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي"[1] .

لكنه يحسّ بثقل حديثه السابق على القاريء، بمبالغته في الأحكام الخاصة بالإسلام، وبمغالطته لحقائق التاريخ الإسلامي الناصعة. فيستدرك في الصفحة التالية مخفّفاً من وطأة كلامه فيقول: "وشيء آخر لابد من اثباته لنكون منصفين، هو أن تبعات المسيحيّين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلم ومحاربة الرأي، فأنت تستطيع أن تعدّ العلماء والمفكّرين الذين أوذوا في البلاد الإسلامية، وأنت تستطيع أن تلاحظ أنهم قليلون جداً، وأن تلاحظ أنهم لم يلقوا من الأذى إلا قليلاً. ولكنك تستطيع أن تعدّ العلماء والمفكّرين الذين أوذوا في ظلّ المسيحيّة فستراهم كثيرين جداً، وسترى أنهم لقوا من الأذى ألواناً منكرة أخفّها السجن، وأقساها الموت والعذاب"[2] .

غالط طه حسين ودس -كعادته- وإن حاول دائماً أن يخفّف من شدّة مغالطاته ودسه بالتأني والحذر الشديدين في تقديم أفكاره، وبالاستدراكات المستمرّة.

فحقيقة الأمر أن الشرق والغرب لم ينهجا أسلوباً واحداً، وتلك صفحات التاريخ مفتوحة بين يدينا تلهج وتصرخ بأنه حينما كان دين إسلامي كان فكر ومفكّرون، وأيّة تربة رمى فيها بذوره كان علم وعلماء، وأيّ أرض أرخى فيها مرساته كان هدى وضياء. وأنه لأمر نادر وشاذ وليس قليلاً -كما قاله طه حسين- أن ترى اضطهاداً

---

(1) طه حسين، من بعيد، ص218 .

(2) المرجع السابق، ص219 .

للعلم والعلماء في التاريخ الإسلامي، وإن عدّة حوادث لا تعطي حكماً تاريخياً، ولا تشكّل قانوناً سائراً. عكس المسيحيّة فإنه لوضع شاذ أن ترى انسجاماً وتوافقاً بين اللاهوت والعقل، وأنه لأمر طبيعي أن ترى صراعاً بين رجال الدين ورجال العلم. وقد طال أمد الصراع حتى فاق طاقة النفس البشرية في الصبر والاحتمال، فانفجرت في نهاية القرن الثامن عشر محطّمة كل القيم، ملطّخة كل المقدّسات، مبتعدة عن كل دين.

لماذا كان التوافق بين الدين والعلم في المجتمع الإسلامي؟ أو قل لماذا كان اضطهاد العقل محدوداً في ظلّ الحكم الإسلامي؟ طه حسين يجيب على هذا السؤال: فيذكر أسباباً مبهمة لهذا التوافق منها أن الإسلام حرّ لا يمنح السلطة السياسية سبيلاً على الناس، وأن الحكومة كانت عربية خالصة في البداية والعربي حرّ بطبعه، فلما كان عصر بني العباس وتسلّطت على المسلمين حكومة عربية ظاهر الأمر، أعجمية في حقيقته ظهرت الخصومة بين العلم والدين.

يقترب طه حسين من الحقيقة أحياناً، لكن ضلال نفسه يأخذه بعيداً عنها. نسأل ثانية: لماذا كان توافق بين الدين والعلم في المجتمع الإسلامي؟ لماذا كنا نرى العالم في الجغرافيا والفلك والطبيعة والرياضيات عالماً في الدين أيضاً؟ لماذا كان الرجلان رجلاً واحداً ..؟ نفساً واحدة؟ذاتاً واحدة؟ ولماذا كان تصادم بين رجال الدين ورجال العلم في المجتمع المسيحي؟ لماذا كانت هذه السلسلة الطويلة من عذابات الحرق والسجن والقتل في تاريخه؟

الجواب: يكمن في طبيعة الدينين الإسلام والمسيحيّة فقط وليس في أي عامل خارجي. الإسلام يرتكز على العقل، يركن إليه، يحضّ على التفكير، يلفت النظر إلى روائع الكون، يأمر باستغلال الطبيعة، يوازن بين العمل والعبادة. وقد فعلت هذه التوجيهات في المجتمع الإسلامي الأول فاستوعب علوم وتراث البلاد المفتوحة، وصبغها بوحي عقيدته، وقولبها ضمن منظوراته الفكرية، ونماها حتى كوّنها خلقاً آخر جديداً.

أما المسيحيّة فقد حملت -منذ البداية- بذور الانحراف، حملتها في اللحظة التي احتكر فيها رجال الكهنوت الدين المسيحي، وادّعوا حق تفسير النصوص، في اللحظة التي نالوا الوصاية فيها على المسيحيّين. إن الاحتكار والولاية -هاتين- حتّمتا الاصطدام بين الدين والعلم، حتّمتا تلك السلسلة من العذابات لرجالهما، حتّمتا -في الوقت نفسه- البحث عن خلاص للبشرية، فظنّ الإنسان ذاك الخلاص في عبادة العقل ونبذ الدين.

تابع طه حسين في الفقرتين السادسة والسابعة من مقالة تسجيله لتاريخ الصدام بين الدين والعلم، فيشير إلى أن العلم قد اضطهد الدين في العصر الحديث، وسقط شهداء الدين في ساحة المعركة، كما سقط شهداء العلم من قبل فيقول: "وهنا انعكست الآية وأثم العلم والفلسفة أو قل أثم أصحاب العلم والفلسفة، كما أثم أصحاب الدين من قبل، فاضطهد الدين اضطهاداً شديداً، ولقي رجال الدين ضروباً

من الفتن والمحن، وكان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم أولئك الذين كانوا متأثرين بفلسفة فولتير ومونتيسكيو وجان جاك روسو وديدرو وغيرهم"(1) .

ثم يعلّل الأسباب الداخلية التي تؤدّي إلى تصادم العلم وبالدين فيقول: "إن الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن العلم والدين لا يتّصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتّصل أحدهما بالشعور، ويتّصل الآخر بالعقل، يتأثّر أحدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف، ولا يتأثّر الآخر بالخيال إلا بمقدار، ولا يعني بالعاطفة إلا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله، والخصومة بين الدين والعلم أساسية جوهرية لأن الدين أسّ من العلم، ولأنه كان في العصور القديمة كل شيء: كان ديناً وكان علماً، وأبى الدين أن يذعن لهذا التغيير، وأبى العلم أن ينزل عما ظفر من الثمرات. فلن يتّفقا إلا إذا جحد أحدهما شخصيّته كما قلت في غير هذا المكان.

والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدّد، فلا يمكن أن يتّفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيّته.

والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن أحدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لا حدّ له ولا انتهاء لموضوعه، ولأن الآخر متواضع ضئيل محدود

(1) طه حسين، من بعيد، ص225 .

المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره أن يحجم، ويمضي ثم لا يكره أن يرتدّ يبني ثم لا يتحرّج من الهدم، فلا يمكن أن يتّفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيّته"[1] .

ما هو السبيل لإزالة الخصومة؟ يجيب طه: السبيل هو إقامة حكومة لا دينية تعتمد فكرة الوطنية فيقول: "ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتّصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدمير سياستها مقام فكرة الدين أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل"[2] . ويستشهد بالحكومات الحديثة فيقول: "وإنما تقوم الحكومة الحديثة في أقطار الأرض المتحضّرة الآن على أساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل. وقد فرغ الناس من هذا وأصبحوا لا يفكّرون في أن الحكومة تقوم على الدين أو لا تقوم عليه"[3] .

والخلاصة: يرى طه حسين حتميّة الصراع بين العلم والدين، واستحالة التوفيق بينهما، ويحلّ هذه المعضلة بقيام سلطة لا دينية تدور حول فكرة الوطنية.

---

(1) طه حسين، من بعيد، ص227 .
(2) المرجع السابق، ص230 .
(3) المرجع السابق، ص231 .

رابعاً: مستقبل الثقافة في مصر:

ألَّف طه حسين هذا الكتاب بعد استقلال مصر عام 1936م مجيباً على تساؤلات الشباب في مصر، واستفساراتهم حول الطريق الذي يجب أن يسير فيه بلدهم. وهو من أخطر الكتب التي ألّفت في تلك الفترة، وتكمن خطورته في دعوته الوقحة إلى تناول الحضارة الغربية بقضّها وقضيضها، حلوها ومرّها.

يلبس طه حسين دعواه المنكرة في نقل الحضارة الغربية ثوباً من العلمية المجرّدة فيسأل في بداية الفقرة الثانية من كتابه: أمصر من الشرق أم من الغرب؟ ويورد شواهد عدة تنبيء عن مقاومة مصر للاحتلال الأجنبي، ثم يجيب على السؤال السابق قائلاً: "إن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثّر بشيء فإنما يتأثّر بالبحر الأبيض المتوسّط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما تبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسّط"[(1)] . ثم يبيّن إيمان المصريّين بانتمائهم إلى الشرق فيقول: "فأما المصريّون فيرون أنهم شرقيّون وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي اليسير وحده، بل معناه العقلي والثقافي"[(2)] . ويعقّب مستغرباً: "وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ، وأسيغ كثيراً من الغلط، وأفسّر كثيراً من الوهم، ولكني لم أستطع قط، ولن أستطيع في يوم من الأيام، أن أفهم هذا الخطأ الشنيع أو أسيغ هذا الوهم الغريب".

---

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص11 .

(2) المرجع السابق، ص15 .

ويطعن في حكم العرب المسلمين لمصر فيقول: "والتاريخ يحدّثنا كذلك بأن رضاها -أي مصر- عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط، ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تستردّ شخصيّتها المستقلّة في ظلّ ابن طوسون، وفي ظلّ الدول المختلفة التي قامت بعده"[1] . ويحوّر الحقائق التاريخية فيذكر انفصال السياسة عن الدين في الحكم الإسلامي فيقول: "فالمسلمون إذن قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة. وهو: أن السياسة شيء، والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر"[2] .

يتساءل طه حسين في بداية الفقرة الخامسة من كتابه: هل استطاع الإسلام خلال حكمه الطويل أن يخرج مصر عن عقليّتها الأولى؟ فيقول: "وجاء الإسلام وانتشر في أقطار الأرض وتلقّته مصر لقاء حسناً، وأسرعت إليه إسراعاً شديداً، فاتّخذته لها ديناً، واتّخذت لغته العربية لها لغة، فهل أخرجها ذلك عن عقليّتها الأولى، وهل جعلها ذلك شرقية بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة الآن؟"[3] .

يبهم طه حسين، وإلا فماذا تعني كلمة العقل المصري؟ هل يقصد به محصّلة الصفات الفرعونية؟ أم ماذا؟. وهو يموِّد ويتلاعب -في الوقت نفسه- بالألفاظ: فقد

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص17 .
(2) المرجع السابق، ص17 .
(3) المرجع السابق، ص21 .

أورد مفهومين متناقضين لكلمتي (شرق، شرقية) في صفحات متقاربة، فقصد بها في الأول: الهند والصين اليابان، والحضارة الهندية الصينية اليابانية. وقصد بها في الثاني: الإسلام والحضارة الإسلامية.

وهو يتعامى عن المفاهيم البسيطة، فقد كان مفهوم (الشرق، الشرقية) في مطلع القرن العشرين شعاراً سياسياً أكثر منه حضارياً، انطلق كردّ فعل من استعمار الغرب للشرق، ونتج من تشابه ظروف شعوب آسيا وأفريقيا تجاه أوروبا.

هل أخرج الإسلام مصر عن عقليّتها الأولى؟ وهل جعلها أمة شرقية؟. يجيب طه بـ (لا). ويدلّل على إمكانية ذلك بالمسيحيّة التي لم تخرج العقل الأوروبي عن كونه أوروبياً.

قبل أن نناقش طه جوابه نوضّح حقيقة بسيطة هي: أن الإسلام مفهوم يصبّ ضمن مفاهيم الشرق، والحضارة الإسلامية جزء من الحضارة الشرقية. هذا الكلام صحيح في حدوده الجغرافية، أما بعد ذلك فالاختلاف لا محدود له -وهو اختلاف جملي واضح- بين الإسلام وديانات الشرق كالبوذية والبراهمية، بين مقوّمات الحضارة الإسلامية والحضارات الهندية والصينية واليابانية.

هل أخرج الإسلام مصر عن عقليّتها الأولى؟ وهل جعلها أمة شرقية؟ نجيب: بـ (نعم). فقد أخرج الإسلام مصر عن عقليّتها الأولى ولم يجعلها شرقية بل جعلها إسلامية. وإلا فما هي صفات مجتمع ما قبل الإسلام التي لم ينلها التحوير؟ ولم يطلها التغيير؟ وماذا بقي من مجتمع ما قبل الإسلام في مصر؟ هل بقيت مُثُله؟ هل بقيت

قِيمه؟ هل بقيت تطلّعاته وأشواقه؟ هل بقي تفكيره؟ هل بقي أدبه؟ هل بقيت أنظمته الاجتماعية؟ هل بقيت تشكيلاته السياسية؟ هل بقيت علاقاته الاقتصادية؟ وهل؟ ... وهل؟ إلخ... كيف إذن لم يخرج الإسلام مصر عن عقليّتها الأولى؟!!!

يستمر طه حسين في غيّه فيقول في آخر هذه الفقرة: "ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها اسماعيل، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فنّاً من فنون التمدّح أو لوناً من ألوان المفاخرة، وإنما كانت مصر جزءاً من أوروبا في كل ما يتّصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها"[1] .

نفى طه اتصال العقل المصري بالشرق، ونفى تأثير الإسلام عليه، ليصل إلى أن العقل المصري جزء من العقل الأوروبي. يقول في نهاية الفقرة السادسة: "وإذن فمهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبي والمصري فرقاً جوهريّاً"[2] .

ويهدّد بأنه لن تردّه قوة عن أخذ الحضارة الغربية فيقول: "وليس في الأرض قوة تستطيع أن تردّنا عن أن نستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها الأوروبيّون"[3] .

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص260 .
(2) المرجع السابق، ص29 .
(3) المرجع السابق، ص31 .

ثم يغلق كل النوافذ الحضارية، ويعتبر الحضارة الغربية –وحدها– مقياساً للرقي فيقول: "ونستطيع أن نقول: إن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا، إنما هو حظّنا من الأخذ بأسباب الحياة المادية الأوروبّية، وإذا عبنا أنفسنا بشيء من هذه الناحية نعيبها بالإبطاء في نقل ما عند الأوروبّيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية"[1] .

يتكلّم طه حسين نيابة عن الشعب المصري، ويفصح عن مكنونات جوانحهم، ويلزمهم الفناء في الحضارة الغربية فيقول: "كل هذا يدلّ على أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتّصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً"[2] . ويزيّن ذلك باتّفاق العقلين المصري والأوروبّي فيقول متمّماً كلامه السابق: "وعلى أننا لا نجد في ذلك من المشقّة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالفاً في جوهره وطبيعته للعقل الأوروبّي".

أما أننا لا نجد مشقّة وجهداً في تناول الحضارة الغربية شيء صحيح، ويرجع ذلك إلى قوة الاحتلال الأجنبية التي تفرض أشياءها الحضارية بإرهاب السلاح، وبإغراء التسلّط، ولا يرجع ذلك إلى توافق جوهر العقل المصري مع العقل الأوروبّي وإلا فبماذا نفسّر فلاح الحضارة الأوروبّية في اليابان؟ كيف نفسّر انتشارها في زمن قصير؟ مع

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص31 .

(2) المرجع السابق، ص35 .

تخالف وتضاد جوهر العقلين الياباني والأوروبّي كما قرّر سيادة الدكتور في صفحة سابقة من كتابه.

يهزأ طه من الدعوة إلى الإسلام في القرن العشرين ويسوي بين تراث الإسلام والتراث الفرعوني أو اليوناني أو الروماني فيقول: "وإني لأتخيّل داعياً يدعو المصريين إلى أن يعودوا إلى حياتهم القديمة التي ورثوها عن آبائهم في عصر الفراعنة أو في عصر اليونان والرومان أو في عصرها الإسلامي، أتخيّل هذا الداعي وأسأل نفسي: أتراه يجد من يسمع له ويسرع إلى إجابته أو يبطئ في هذه الإجابة ولكنه يجيب على كل حال؟ فلا أرى إلا جواباً واحداً يتمثّل أمامي بل يصدر من أعماق نفسي: وهو أن هذا الداعي إن وجد لم يلق بين المصريّين إلا من يسخر منه ويهزأ به"[1] .

ويطلب من المصريّين محو شعور التميّز عن أوروبا من أنفسهم فيقول: "وأن نمحو من قلوب المصريّين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصوّر لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي ونظروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبّية، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية"[2] مع أن الشعور بالتمايز لا يناقض أخذ الحضارة الأوروبّية، ولا يضرّ بالأخذ منها، بل على العكس مفيد إنسانياً وحضارياً. وأوضح دليل أمامنا حرص الشعبين الإنجليزي والفرنسي على إيجاد التمايز بينهما في أشياء مادية تافهة كوحدات

---

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص36 .

(2) المرجع السابق، ص42 .

الأوزان والأقوال، مع أنه تظلّلهما حضارة واحدة، ولكنها التبعية، وأيّة تبعية؟ التبعية الذليلة!!!

وتبلغ التبعية الذليلة ذروتها، ولكن يتبدّى معها -هذه المرّة- الغباء والحمق والوقاحة ممزوجين، حينما ينادي بأخذ الحضارة الغربية حلوها ومرّها، ما يحب منها وما يكره، ما يُحمد منها وما يُعاب. يقول: "لكن السبيل إلى ذلك -أي إلى الرقي- ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفّقة، وإنما هي واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واحدة فذّة ليس لها تعدّد وهي: أن نسير سيرة الأوروبّيّين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرّها، وما يحب منها وما يكره، وما يُحمد منها وما يُعاب"[1] .

ويُحدّد وسائل نقل الحضارة الأوروبّية فيقول: "ووسائله أن نتعلّم كما يتعلّم الأوروبّي، لنشعر كما يشعر الأوروبّي، ولنحكم كما يحكم الأوروبّي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبّي، ونصرف الحياة كما يصرفها"[2] .

ثم يتحدّث طه حسين في بقية الجزء الأول من (مستقبل الثقافة في مصر)، وفي الجزء الثاني منه عن التعليم، واللغات الأجنبية، وواجبات المعلم، وواجبات الدولة تجاه المعلم، والأزهر، واللغة العربية، والعلوم الدينية إلخ...

---

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص45 .

(2) المرجع السابق، ص50 .

أوضح كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بجزئية الخيط الأخير من شخصية طه حسين، فأظهره عبداً من عبيد الحضارة الغربية، مستخدماً أمام مؤسّساتها، مفتوناً ببهارجها، عاجزاً عن التماسك في وجهها. وهو في كل ذلك يدور ويغالط حتى يعطي استخذاءه وافتتانه وعجزه مسوح العلم والفكر.

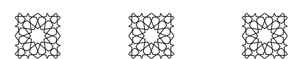
والآن: اكتملت صورة طه حسين أمام أعيننا من خلال كتبه الأربعة التي عرضناها. فتبدى لنا ملحداً في كتابه (في الشعر الجاهلي): فقد أنكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام، وزعم أن العرب قبلوا أسطورة بناء البيت لغايات سياسية. وصدقها القرآن ليثبت اتصال الإسلام باليهودية. وفسّر سبع القراءات باختلاف اللهجات عند العرب. ووصف بعض أحكام الإسلام بأنها انعكاس للظروف المحليّة كما في آية مودّة النصارى!!!

وتبّدى لنا في كتابه (في الأدب الجاهلي) ابناً باراً للمستشرقين، يعرض مزاعمهم حول بشرية القرآن في صورة ثانية تناسب زمان طه حسين ومكانه!!!

وتبدّى لنا في كتابه (من بعيد) محتّماً المعركة بين العلم والدين، حاقداً على الدين، عدوّاً له، مصرّاً على إبعاده عن الحكم، مطالباً بإنشاء حكومة وطنيّة تفصل الدين عن الدولة على غرار دول أوروبّا!!!

وتبدّى لنا في كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بوقاً داعياً إلى الحضارة الأوروبّية، وشيطاناً ذليلاً أمام لألائها، يطلب من المصريّين أن ينقلوها نقل الحمير، ثم ينهلوا بعد ذلك من أوحالها، وليعيشوا في رذائلها، فليست كلها شراً!!!

الآن: اكتملت صورة طه حسين أمام أعيننا. ونضيف: بأننا قصدنا إلى تفصيل ملامح الصورة قصداً حتى نلمس النقلة التالية لمس اليد، وحتى تتوضّح لنا أبعادها.



طه حسين كاتب إسلامي

لنمض عشر سنوات بعد تاريخ آخر أثر حلّلناه في الصفحات السابقة لطه حسين. فماذا نرى في أواخر الأربعينيات؟

نرى طه حسين الذي جعل دَيْدنه التهجّم على الدين يكتب عن الإسلام!!!

نرى طه حسين الذي طعن في أخلاق الرسول، وفي رسالة محمد ﷺ، يكتب أربعة كتب عن سيرته!!!

نرى طه حسين الذي اتهم عمر رضي الله عنه ببعض صفات الجاهلية يكتب عن عمر!!!

نرى طه حسين الذي أنكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام يكتب عن عثمان وعلي رضي الله عنهما!!!

نرى طه حسين الذي دعا إلى فصل الدين عن الحكم يكتب عن (الشيخين) أعظم حاكمين مسلمين!!!

نرى طه حسين الذي وسم القرآن بالبشرية يصوّر جهاد (اتباع القرآن)!!!

نرى طه حسين الذي نادى بأخذ الحضارة الأوروبّية، حلوها ومرّها، ينادي بأخذ التراث القديم مع العلم الحديث فيقول: "وسبيلهم إلى هذه اليقظة الخصبة واحدة لا ثانية لها، وهي أن يذكروا ما نسوا من تراثهم القديم، لا ليقولوا أنهم يذكرونه، بل ليعرفوه

حق معرفته، ويفقهوه جدّ الفقه، ويحسن المتخصّصون منهم العلم بدقائقه، وتيسيره لغير المتخصّصين.

هذه واحدة والثانية أن يستدركوا ما فاتهم من العلم الحديث، ويتبعوا إليه الوسائل التي تتيح لهم أن يتحقّقوه كما يتحقّقه أصحابه، وأن يوطّنوه في بلادهم، ويجعلوه ملكاً لهم، وأن يبذلوا من الجهد ما يمكّنهم في يوم قريب من ألا يكونوا فيه عيالاً على المستأثرين به، بل من أن يشاركوا فيه مشاركة الأنداد الأكفاء"[(1)] .

نرى طه حسين الذي اعتبر تناول الحضارة الغربية مقياساً للرّقي، ودعا إلى أن نشعر ونحكم ونحيا كما يشعر ويحكم ويحيا الأوروبّيّون، ينادي باتباع القرآن والسنّة وسيرة الصحابة فيقول: "فالقرآن بين أيدي المسلمين يقرأونه ويسمعونه ويتعبّدون به، ولكن الذين يفهمونه حق فهمه من بينهم يمكن إحصاءهم ويجب أن يكونوا من الكثرة فوق الإحصاء، ويجب أن يتجاوزوا به أنفسهم، وأن ينشروا العلم الصحيح بين الناس.

والثابت من سنّة النبي ﷺ محفوظ قد نشر في الكتب، وجعل كثير من الناس ينظرون فيه، ولكن الذين يفقهونه أقل من القليل. ويجب أن يكثروا وأن ينشروا منها على الناس ما يبيّن لهم حقائق القرآن، ويفقّههم في أمور دينهم ثانية.

وسيرة الخلفاء الصالحين من المسلمين معروفة منشورة يقرؤها المؤرّخون. ولكن العلم بها لا ينبغي أن يقصر بها على المؤرّخين، وإنما يجب أن يشيع بين الناس، وأن

---

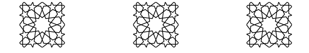
(1) طه حسين، مرآة الإسلام، ص308 .

تيسر لهم قراءته وفهمه. وعلم العلماء سجل في الكتب ينشر قليله، وأكثره مازال نائماً كما نامت الأمة الإسلامية فيجب أن يفيق من نومه، وأن يكون قريب التناول للذين يحسنون درسه وفقهه من العلماء.

وهذا كلّه لا يكفي لأنه لا يزيد على أنه ترقية للعقول وتزكية للأفهام. وويل للعلم بشؤون الدين وحقائقه إذا لم يتجاوز العقول والأفهام إلى القلوب والأمزجة، يؤثّر في الضمائر أعمق التأثير، ويؤثّر في السيرة الظاهرة لهم أعمق التأثير"[1] .

تبدو صورة طه حسين في نهاية الأربيعنيات -للوهلة الأولى- لا صلة لها البتة بصورة طه حسين الثلاثينيات وما قبلها، ويبدو كأنه خلق خلقاً جديداً. فهل تغيّر حقيقة؟!! وهل عاد إلى رشده وصوابه؟!! وما هي الأسباب والعوامل التي دفعته إلى الكتابة عن الإسلام؟

سندرس أولاً إسلاميّاته، ثم نعود لنجيب على هذه الأسئلة من خلال نتائج هذه الدراسة.



(1) طه حسين، مرآة الإسلام، ص309 .

إسلاميات طه حسين

عرض طه حسين جميع فكره الإسلامي بلا استثناء من زاوية التاريخ، ضمن قوالب تاريخية، من خلال حوادث تاريخية. وهذا ما دعانا إلى تقييمه في زمرة المدرسة التاريخية.

فقد ألّف (على هامش السيرة) بأجزائه الثلاثة عام 1933م وكتب الجزء الأول من الفتنة الكبرى (عثمان) عام 1947م، وكتب الجزء الثاني منها (علي وبنوه) عام 1952م، وكتب (مرآة الإسلام) عام 1959م، وكتب (الشيخان) عام 1961م، وكتب (الوعد الحق) حوالي 1950م.

ونحن سنتناول بالتحليل أثرين من آثاره هما على هامش السيرة، الفتنة الكبرى. وسوف لا نتعرّض لبقية كتبه فهي عادية في مضمونها وأفكارها، وهي لا تتعدّى كونها حقائق تاريخية أو أدبية فهي مصاغة بأسلوب جديد، ومعروضة بطريقة حديثة، موسومة خلال ذلك كلّه بميّزات الكتابة عنده.

أولاً: على هامش السيرة:

يشمل هذا الكتاب ثلاثة أجزاء. وقد ألّفه في فترة مبكّرة من حياته عام 1933م. ويبدو للنظرة السطحية السريعة أن في الأمر تناقضاً. فطه حسين الذي عرفناه -في الثلاثينيات وما قبلها- ثائراً على الدين، ساخطاً على القِيَم الموروثة، داعياً إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبّية، يكتب في الفترة نفسها ثلاثة أجزاء عن سيرة الرسول ﷺ، فما الذي جعله يكتب؟ وما هو السرّ؟

يكمن السرّ في تهمة الإلحاد التي وجّهت إليه ولصقت به إثر المعركة الطاحنة حول كتابه (في الشعر الجاهلي) عام 1926م. فقد سعى إلى محوها، وإزالتها من أذهان الناس بأثر آخر من جهة، وقد سعى -في الوقت نفسه- لكسب الرأي العام المتديّن إلى جانب حزب الأحرار الدستوريّين في معركة المنافسة مع حزب الوفد من جهة ثانية.

وإذا تجاوزنا الأسباب الدافعة إلى تأليف الكتاب، فما هي قيمته الفكرية؟ يقتضي هذا منا أن نعود إلى مقدمة الكتاب ليتوضّح لنا الباعث الداخلي الذي دفعه إلى الكتابة فقد قال: "وليس خلود الإلياذة يأتيها من أنها تقرأ فتحدث اللذّة وتثير الإعجاب في كل وقت وكل قطر، بل هو يأتيها من هذا، ومن أنها ألهمت ومازالت تلهم الكتّاب والشعراء، وتوحي إليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان.

ولقد كان (ايسكولوس) أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة (هوميروس). ومازال القصّاص وشعراء التمثيل والغناء في الغرب خليقين أن يقولوا

الآن ما كان يقوله ايسكولوس منذ خمسة وعشرين قرناً ولم تكن قصص ايسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليوناني أقلّ خصباً من الإلياذة، بل هي قد ألهمت كثيراً من الكتّاب والشعراء قديماً وحديثاً، ومازالت قادرة على أن تلهمهم إلى اليوم وإلى الغد"[1]
.

ثم يتحدّث عن قدرة بعض القصص على الإلهام ويمثّل لذلك فيقول: "وإني لأذكر أني قرأت منذ أعوام قصة تمثيليّة هي الثامنة والثلاثون من نوعها، وقد سمّاها صاحبها (جيرودو) بهذا الرقم، فوضع لها هذا العنوان (أنغيتريون رقم 38)، كانت أسطورة تتصل بمولد هرقل فصوّرها سوفوكل قصّة تمثيليّة في القرن الخامس قبل المسيح. ومازال الشعراء والكتّاب من اليونان والرومان والأوروبّيّين المحدثين يتأثّرون ويذهبون مذهبه أو غير مذهبه في تصوير هذا الموضوع، حتى انتهت القصص التي كتب فيه شعراً أو نثراً إلى هذا العدد الضخم.

ولم يحجم فحول التمثيل عن طرق هذا الموضوع لأنهم سبقوا إليه، بل زادهم ذلك حرصاً عليه، ورغبة فيه. وكان بين الذين طرقوه الشاعر اللاتيني (بلوت) والشاعر الفرنسي (موليير). ثم لم يشفق جيرودو من أن يطرق موضوعاً سبق إليه الفحول من شعراء التمثيل في العصور القديمة والحديثة، فصوّر قصّته هذه الثامنة والثلاثين، وعرضها

---

(1) طه حسين، على هامش السيرة، ج1، ص7 .

على النظارة في باريس سنة 1929م فكان فوزها عظيماً، وإعجاب النظارة والقرّاء بها لا حدّ له"[1] .

يتكلّم عن أدبنا العربي بعد حديثه عن الأدب اليوناني وإنشائه المتكرّر، فيسوي بين أساطير الجاهلية وسيرة الرسول ﷺ إذ يقول: "فأحاديث العرب الجاهليّين وأخبارهم لم تكتب مرّة واحدة، ولم تحفظ في صورة بعينها، وإنما قصّها الرواة في ألوان من القصص، وكتبها المؤلّفون في صنوف من التأليف وقل مثل ذلك في السيرة نفسها، فقد ألهمت الكتّاب والشعراء في أكثر العصور الإسلامية وفي أكثر البلاد الإسلامية أيضاً، فصوّروها صوراً مختلفة تتفاوت حظوظها من القوّة والضعف والجمال الفني"[2] .

قد كذب طه حسين -في كلامه السابق- على التاريخ، فلم يقصد رواة سيرة الرسول ﷺ الجمال القصصي في حديثهم عنه، ولم يبتغوا الزينة اللفظية في تأريخهم لدقائق حياته، إنما جاء الجمال القصصي والزينة اللفظية عارضاً في مثاني الكلام، فعملهم في سيرة نبيّهم أسمى من أن يهدفوا منه التقاصص أو التلاعب، وهم أوعى من أن يسفوا إلى هذا الدرك. إن مكان الرسول ﷺ من نفوسهم، ونظرتهم إليه مانعان بينهم وبين هذا اللغط.

يذوب طه حسين حياء وهو يوضّح هدفه من اختيار موضوع السيرة. ويعتذر لتناقض بعض أحداث السيرة مع العقل، وعدم استقامتها مع التفكير العلمي، ولكنه

(1) طه حسين، على هامش السيرة، ج1، ص7 .
(2) المرجع السابق، ج1، ص8 .

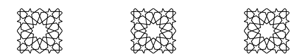
يبرّر موقفه بأن هذه الأساطير ترضي ميل الناس إلى السذاجة، وترفّه عنهم حين تشقّ عليهم الحياة. فيا لهوان السيرة عنده!! يقول في ذلك: "وأنا أعلم أن قوماً سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم محدثون يكبرون العقل. ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنّون إلا إليه. وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها. وهم يشكون ويلحّون في الشكوى حين يرون كلف الشعب بهذه الأخبار والأحاديث. هؤلاء سيضيقون بهذا الكتاب بعض الشيء، لأنهم سيقرأون فيه طائفة من هذه الأخبار والأحاديث التي نصبوا أنفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة، واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يحبّب إليهم هذه الأخبار، ويرغّبهم فيها، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه على النفس حين تشقّ عليها الحياة. وفرق عظيم بين من يتحدّث بهذه الأخبار على أنها حقائق يقرّها العلم وتستقيم لها مناهج البحث. ومن يقدّمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشرّ، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش"[1] .

(1) طه حسين، على هامش السيرة، ج1، ص10 .

إذن ينصب طه تناول الأدب الأوروبّي للأساطير اليونانيّة إماماً، وطريقته نبراساً. ويضع السيرة في مصاف الإلياذة، ويطلب من المؤلّفين والكتّاب أن يفتنوا في الحديث عنها افتتان أوروبّا بأساطير اليونان، كي يلذوا ميول الناس إلى السذاجة، ويمتعوا عواطفهم وأخيلتهم. ولكن هل أثرت الإلياذة مثلاً -أو غيرها من أساطير اليونان- في المجتمع الأوروبّي كما أثرت السيرة في المجتمع الإسلامي؟ أو قل: هل تساوي الأثران في المجتمعين؟ وهل كانت السيرة -يوماً ما في التاريخ- موضوعاً لتسلية قصصية أو مباراة لفظية؟!!!

ليس من شك في أن تناول السيرة بقصد الاستراحة من جهد الحياة وعنائها، والترفيه عن النفس، وإرضاء ميل الإنسان إلى السذاجة، وتنمية بعض عواطف الخير، ليس من شك أنها سابقة خطيرة، لا يُحسد عليها طه حسين. لأن المسلمين كتبوا -دوماً وكثيراً- في سيرة نبيّهم صلوات الله عليه، ومحّصوا أحداثها، وميّزوا دقائقها، وبوّبوا تفاصيلها. وكان نظرهم -خلال ذلك كلّه وبعده- يرمق في محمد مثلاً أعلى للإنسانية ويلتذّ في ذلك. ويشتمّ منه الصفات العبقة ويلتذّ في ذلك. ولم يقفوا عند حدود الرمق والشمّ والالتذاذ، ولكن سعت أقدامهم -في لحظة الرمق والشمّ والالتذاذ نفسها- ومشت علىطريق محمد. فزكّوا أنفسهم كما زكّى محمد نفسه، وعبدوا ربّهم كما عبد محمد ربّه، وعاملوا الناس كما عامل محمد الناس، وجاهدوا الشرك والباطل كما جاهد محمد الشرك والباطل إلخ...

كتب المسلمون الذين كتبوه في سيرة نبيّهم، ومحّصوا الذي محّصوه، وبوّبوا الذي بوّبوه، قاصدين الاقتداء به، والعمل مثل عمله. وشتّان بين ما هدف إليه طه حسين، وما ذهب إليه رواة السير.



ثانياً: الفتنة الكبرى:

الفتنة الكبرى جزءان. الأول يتحدّث عن عثمان. والثاني يتحدّث عن عليّ وبنيه.

يفاجئنا طه حسين في الفقرة الأولى من كتابه وفي الصفحة الخامسة بالذات بقوله: "وأكاد أعتقد أن الخلافة الإسلامية كما فهمها أبوبكر وعمر إنما كانت تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة ولكنها لم تنته إلى غايتها، ولم يكن من الممكن أن تنتهي إلى غايتها، لأنها أُجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تجري فيه، سبق بها هذا العصر سبقاً عظيماً"[1] .

إذن فالخلافة الإسلامية تجربة. وأية تجربة؟ إنها تجربة جريئة!! ثم ماذا؟ توشك أن تكون مغامرة!! تماماً كما يغامر المغامرون، فيهتبلون الفرص، ويخترعون الأنظمة، فقد تنجح حيناً، وتفشل أحياناً، وصفحات التاريخ حبلى بهم، ابتدأت بمغامرين يعلمهم الله وحده، وانتهت بهتلر وموسوليني اللذين يعرف مغامرتهما كل الناس. وأبوبكر وعمر من جملة هؤلاء المغامرين.

أمّا أن وحي السماء قد رسم الطريق لأبي بكر وعمر، فنفى عن حكمهما صفة التجربة. وأن الرسول قد ربّاهما وأعدّهما في مدرسته، فأبعد عنهما سمة المغامرة، فذلك ما لم يفقهه طه حسين.

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص5 .

يكـرّر طعنـه في الخلافـة الإسـلامية خـلال الصـفحات التاليـة، ويعيـد وصـمها بالتجربـة، ويلطّخ أعـدل حكـم عرفـة التـاريخ الإسـلامي، بلـه التـاريخ الإنسـاني، حكـم الفاروق بن الخطّاب فيقول: "فمات أبوبكر رحمه الله ولم يكد يبدأ التجربة، وقتل عمر رحمه الله وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة ولكنه لم يَرْضَ عنها أولاً فقد روي عنه أنه كان يقول في آخر خلافته: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء" فقد رأى عمر إذن أنه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ما كان يريد، فكيف ولم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين أميراً حاول من العدل ما حاول عمر، وحقّق منه ما حقّق عمر –ولم يرض الناس عن تجربة عمر في أيامه ثانياً– فقد كانوا يهابونه، ويطيعه أكثرهم خوفاً ورهباً، وكان أشدّ الناس حباً لعمر، وأشدّ الناس حباً إلى عمر، يبتغون إليه الوسيلة ليرفق بنفسه وبهم وبعامة الناس، فلا يبلغون منه شيئاً لأنه كان يؤثر العدل على كل شيء ثم لم يرض المغلوبون عن هذه التجربة آخر الأمر"[1] .

ينـاقش طـه حسـين في الفقـرة الثانيـة طبيعـة الحكومـة الإسـلامية علـى ضـوء التقسيمات الحديثة، فينفي عنها صفة الثيوقراطية، وينفي صفة الديمقراطية مع التقائهما في بعض الخطوط، وينفي عنها صفة النظام الفردي العادل، ويقارن بينها وبين حكومة قناصل الرومان، ثم يخلص إلى النتيجة التالية: " لم يكن نظام الحكم الإسلامي في ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان، ولا نظاماً

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص8 .

ملكياً أو جمهورياً أو قيصرياً مقيّداً على نحو ما عرف الرومان، وإنما كان نظاماً عربياً خالصاً بيّن الإسلام له حدوده العامة من جهة، وحاولوا أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى"[1] .

ثم يتساءل: هل الحكم الإسلامي قادر على البقاء؟ فيقول: "فهو إذن نظام عربي إسلامي خالص لم يسبق العرب إليه، ثم لم يقلّدوا بعد ذلك فيه، وهذا لا يعفينا مع ذلك من أن نحلّله ونتبيّن دقائقه لنرى إذا كان قادراً على البقاء أم كان خليقاً أن يتغيّر متى تغيّرت الظروف التي أحاطت بنشأته ثم بتطوّره؟"[2] ويشرع بعد سؤاله في تحليل عناصر النظام الإسلامي فيرى أنه يقوم على عنصرين الأول: ضمير ديني. الثاني: ارستقراطية الاتصال بالنّبي ﷺ.

يوضّح العنصر الأول فيقول: "وهذا العنصر الذي اتصل ثلاثة وعشرين عاماً يصابح المسلمين ويماسيهم ينزل قرآناً مرّة، وينطق به النبيّ حديثاً مرّة أخرى، ويجرّبه النبيّ بسيرته العملية سنّة متّبعة مرّة ثالثة، قد أيقظ في نفوس المسلمين من خاصة النّبي ضميراً دينياً قوياً دقيقاً حيّاً إلى أبعد غايات القوة والدقّة والحياة، فلم يكن من الممكن أن يتخلّص منه المسلم في يقظة أو نوم، فصلته بالرعيّة إن كان حاكماً، وبالحكم، إن كان رعيّة وبنظراته في الحياة اليومية، متأثّرة بهذا الضمير، وهذا هو الذي يخيّل للكثير من الناس أن نظام الحكم في ذلك الوقت قد كان نظاماً يتنزّل من السماء إلى الأرض،

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص31 .
(2) المرجع السابق، ص، ص32 .

وليس الأمر كذلك، وإنما هو يدور مع مقدار ما يكون لضمير الخليفة ورعيّته من التأثّر بالدين"[1] .

ويتحدّث عن العنصر الثاني: ارستقراطية العلاقة بالنّبي فيقول: "أما العنصر الثاني من العناصر التي ائتلف منها هذا النظام، فهو عنصر الارستقراطية التي لا تعتمد على المولد ولا على الثروة ولا على ارتفاع المكانة الاجتماعية بمعناها الشائع العام، وإنما تعتمد على شيء آخر أهمّ من هذا كلّه وهو الاتصال بالنّبي أيام حياته والإذعان لما كان يأمر به وينهى عنه في غير تردّد ولا شيء يشبه التردّد، والإبلاء بعد ذلك في سبيل الله في أوقات السلم والحرب"[2] .

ويسرد من ثم فهم قريش، وفهم الصحابة لهذه الارستقراطية فيقول: "ومع ذلك فينبغي أن نستأتي في تحقيق هذه الارستقراطية كما فهمها أبوبكر وأصحابه من المهاجرين وكما فهمتها قريش"[3] . ويذكر أن أبابكر فهم من قول النّبي ﷺ: "الأئمّة من قريش"[4] ، فهم قريشاً بأنها طبقة الذين سبقوا إلى الإسلام وجاهدوا مع النّبي أثناء الفتنة في مكّة. ويذكر أن بعض قريش فهمت غير ذلك، فاستيقنت إن الإمامة حقّ لها لا ينبغي لغيرها، وأنه حقّ لها لمكانها من النّبي. ويفتقر شرح طه حسين لفهم قريش هذا

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص33 .
(2) المرجع السابق، ص33 .
(3) المرجع السابق، ص35 .
(4) مسند الإمام أحمد، ج3، ص129 .

إلى السند التاريخي. فالشواهد التاريخية -بداءة- تعاكس شروح طه، وخاصّة قولة عمر -وهي مما أورده طه- حين طلب إليه أن يستخلف أميراً في المسلمين: "لو كان أبو عُبَيْدة حيّاً لاستخلفته، ولو كان سالم مولى أبي حُذَيْفة حيّاً لاستخلفته"[1] . ولم يكن سالم مولى أبي حُذَيْفة قرشياً.

ثم يحلّل طه إمكانية البقاء والصمود في عنصري النظام الإسلامي أمام تحوّلات الحياة، وتطوّراتها فيقول: "فأما أولهما وهو هذا الضمير الديني القوي اليقظ فشيء يتاح لأصحابه (أي النّبي) وليس من المعقول ولا من المحتوم أن يرثه عنهم الأبناء والحفدة، فالذين اتصلوا برسول الله اتصالاً قريباً وتعلّموا وتأدّبوا بأدبه خليقون أن يتأثّروا في سيرته وأن يتمثّلوا كلما عملوا أو قالوا أو فكّروا، فأما الأجيال التي تأتي بعدهم من الأبناء والحفدة فقد يتأثّرون بهم وقد لا يتأثّرون، وهم لم يتّصلوا بالنّبي إلا قليلاً. أو لم يتّصلوا به أصلاً، فليس غريباً ألا يتاح لضمائرهم الدينية من اليقظة والقوّة والحياة ما أتيح لخاصّة النّبي وصفوة أصحابه الأقربين"[2] .

ويؤكّد احتمال افتتان الضمير الديني فيقول: "وهي أن هذا الضمير الديني الحيّ اليقظ قد يتعرّض للفتنة والمحنة، وقد يلقى أخطاراً كثيرة من الأحداث والخطوب فما أكثرما يخلص الإنسان نفسه وقلبه وضميره للحق والخير والعدل والإحسان، ثم تلمّ به أسباب الفتنة وتلحّ عليه وتسرف في الإلحاح حتى تضطره إلى أن يتأوّل في بعض الأمر،

---

(1) تاريخ مدينة دمشق، ج58، ص404 .
(2) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص38 .

ثم ما يزال ينتقل من تأوّل إلى تأوّل ومن تعلّل إلى تعلّل ومن تحلّل إلى تحلّل، حتى ينظر ذات يوم فإذا بينه وبين الإخلاص الأول أمد بعيد، ومن أجل هذا ألحّ القرآن وألحّ النّبي وألحّ الخلفاء والصالحون في تحذير الناس من الدنيا وغرورها ومما تمدّ لهم من أسباب الفتن وما تعرضهم له من ضروب المحن، ومن هذه السيّئات التي تذهب بالحسنات، ومن بعض النيّات، والأعمال التي تأكل الصالحات كما تأكل النار الحطب، فليس من الغريب في شيء أن يتعرّض كثير من الصالحين ومن أصحاب النّبي أنفسهم لأسباب الفتن ودواعي الغرور، وأن يطرأ عليهم من الأحداث والخطوب ما يباعد بينهم وبين عهدهم الأول حين كان الإسلام عمل، وحين كانوا يتّصلون بالنّبي مصبحين وممسين، وحين كانوا إذا ذكروا الله وَجِلَت قلوبهم، وإذا تُلِيَت عليهم آياته زادتهم إيماناً"[1] .

ثم يستشهد بافتتان بعض الصحابة بالسلطان والمال واقتتالهم مع بعضهم فيقول: "ولكني أُلاحظ أن جماعة من أصحاب النّبي قد حسن بلاؤهم في الإسلام حتى رضي النّبي عنهم وبشّرهم بالجنّة أو ضَمِنَها لهم، ثم طال عليهم الزمن واستقبلوا الأحداث والخطوب، وامتحنوا بالسلطان الضخم العظيم وبالثراء الواسع العريض، ففسدت بينهم الأمور، وقاتل بعضهم بعضاً، وقتل بعضهم بعضاً، وساء ظنّ بعضهم ببعض إلى أبعد ما يمكن أن يسوء ظنّ الناس بالناس"[2] .

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص39 .

(2) المرجع السابق، ص40 .

ويقرّر صعوبة الصمود أمام أسباب الفتن ودواعي الغرور فيقول: "وسنرى أن أسباب الفتن ودواعي الغرور كانت كثيرة قويّة خلاّبة، لا يثبت لها إلا أُولو العزم من الناس، وأولو العزم قلّة في كل زمان ومكان"[1] .

ويخلص إلى النتيجة التالية بخصوص الضمير الديني أحد دعامتي الحكم الإسلامي فيقول: "فالعنصر الأول إذن من عنصري النظام في ذلك الصدر من الإسلام، وهو الضمير الديني الحيّ اليقظ، معرّض كما رأيت لكل هذه الأخطار، ولو قد عصم أصحاب النّبي جميعاً من الخطأ وأَمِنوا التعرّض للفتنة واستقامت لهم أمورهم على ما يلائم تلك العصمة وهذا الأمن، لما كان بدّ من أن يتعرّض أبنائهم وحفدتهم لضروب الفتن والمحن والغرور"[2] .

لن نناقش صواب أو خطأ تحليل طه لعناصر الحكومة الإسلامية، بل سنسلّم بصحّة تحليله، وسنناقشه في تقييمه للعنصر الأول وهو الضمير الديني.

نلخّص ما قاله طه حسين بشأن الضمير الديني بالنقاط التالية:

1- قد يتعرّض الضمير الديني إلى الفتنة والمحنة.
2- تعرّض الضمير الديني فعلاً للفتنة عند الصحابة، وهذا يؤكّد احتمال عدم صموده وجدواه.

---

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص40 .
(2) المرجع السابق، ص40 .

3- يشكّك في استمرار فعالية الضمير الديني عند الأبناء والأحفاد، ويشكّك بالتالي في إمكانية قيام حكم إسلامي.

ونحن نقول قد يتعرّض الضمير الديني إلى الفتنة والمحنة. هذا شيء صحيح، وهي فتنة تنبع من طبيعة الإنسان، وكونه مزيجاً من عتامة الطين وشفافية الروح، مزيجاً من ضرورات المادة، وتطلّعات المثل كما أخبرنا الله بذلك في محكم آياته حيث قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٧٢﴾ (ص،71-72).

وقد تحدّث القرآن مراراً عن الفتنة، ونبّه المسلم إلى مداخلها، وحذّره من أدواتها، وأفهمه أن القصد من الوجود هو الابتلاء:

﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٣﴾ (العنكبوت،1-3).

﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ ۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٧﴾ (الأعراف،27).

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ۝٢٨﴾ (الأنفال،28).

﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ٢ ﴾ (الملك،2).
إلخ...

وهذا الافتتان محل الإيمان الصحيح وهو افتتان يعرفه من كان عمره في الإسلام يوماً واحداً، أو قل من عاش الإسلام يوماً واحداً. وقد أخبرنا الرسول ﷺ بأن بعض الناس يصبحون مؤمنين ويمسون كافرين وبالعكس: "فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها"[1] . وكان الرسول يدعو فيقول: "اللهم مُصَرِّف القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك"[2] . وكان يدعو أيضاً فيقول: "يا مُقَلِّب القلوب ثبّت قلبي على دينك"[3] .

ومن يطّلع أبسط اطّلاع على سيرة الرسول ﷺ يرى نماذج مختلفة لافتتان بعض صحابة الرسول. فمنهم من تخلّف عن القتال كما حدث مع الخوالف، ومنهم من نقل بعض أسرار المسلمين إلى مشركي قريش كما حدث مع عبد الله بن أبي بلتعة إلخ...

(1) صحيح مسلم، ج4، ص2036 .
(2) المرجع السابق، ج4، ص2045 .
(3) المرجع السابق، ج3 ، ص112 .

ولا يستكمل المسلم إيمانه، ولا يوثق دينه، ولا ينمّي وجدانه، ولا يرهف ضميره إلا من خلال الافتتانات المتكرّرة، وإلا من خلال الصراعات المتلاحقة مع شهوات النفس، وغرائز الهبوط، وإغراءات الدنيا، ولا نكون مغالين إذا قلنا أنه لابدّ للإيمان الثابت الصلد من محن واحن.

إذن أن يتعرّض الضمير الديني للفتن فذلك أمر قرّرته العقيدة الدينية نفسها.

أن يتعرّض بعض الصحابة للافتتان فذلك مرويّ عنه في سيرة الرسول ﷺ. وهو أمر عاديّ في نظر الإسلام قبل غيره، والمسلمين قبل سواهم، طالما أنهم يقرّون بحقيقة وجود الشيطان.

ولكن أن يستغلّ تعرّض الضمير الديني، وافتتانه عند بعض الصحابة للتشكيك في قيمته لتوجيه الذّات، أو في إمكانية عودته ثانية إلى حيّز الوجود، فذلك دسّ رخيص على مطلق الحقيقة، وتشكيك مبتذل في الدين.

إن اقتتال شخصين ليس شرّاً كاملاً، وإنما يكون اقتتالهما شرّاً كاملاً إذا دفعتهما إليه غرائز التوحّش في نفسيهما، أو تصادما من عناصر الشرّ في ذاتيهما. ولا يدين اقتتالهما عقيدتهما لأن الأشخاص مسؤولون أمام العقيدة، وليست العقيدة مسؤولة عن الأشخاص. ولا يدينهما كليهما، بل يبرأ أحدهما بمقدار التزامه بعقيدته وكونها دافعاً له، ويدان الآخر بمقدار ابتعاده عن عقيدته، وكون الشهوات محرّكاً له.

لم نجرد؟!!! وأمامنا اقتتال الصحابيّ عليّ رضي الله عنه مع صحابة آخرين. فمن المحتّم أن عليّاً ليس مسؤولاً عن القتال. وقد يطول الحديث بنا ونختلف إذا حاولنا أن نربط الحق بأحد الأجنحة المتخاصمة، ولكن أمراً واحداً لا خلاف عليه هو إخلاص عليّ وجدّه واجتهاده في حمل المسلمين على محجّة الإسلام البيضاء، وأمراً آخر: هو سموّ ضميره الديني عن الفتنة، وارتفاع نفسه عن الانزلاق في مهاوي الشهوات. وإلا فلم هذا العناء؟ ولم هذا الوناء؟ وزمام الحكم أسهل انقياداً، وسنام الملك أيسر امتطاء إذا هبط مع الهابطين، وختل مع الخاتلين. لكنه الضمير الديني الحيّ الذي كان يدفعه، ويصبّره على احتمال وعثاء الطريق. وليس ضمير عليّ وحيداً في المعركة، بل كانت معه جملة من ضمائر الصحابة ارتفعوا عن الفتنة، واختاروا طريقه.

إذن فالضمير الديني الحيّ اليقظ الذي شكّكنا طه في وجوده وصموده وحساسيّته بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مازال موجوداً كأتمّ ما يكون الوجود، صامداً أمام الفتنة كأحسن ما يكون الصمود، حيّاً كأروع ما تكون الحياة.

وقد استمرّ هذا الضمير الديني موجوداً صامداً حيّاً يقظاً في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، وقلّما تخلو صفحة منه، مع اختلاف واحد هو الاختلاف في كميّة هذه الضمائر.

ثم يحلّل طه حسين إمكانية صمود العنصر الثاني من عناصر الحكومة الإسلامية أمام تحوّلات المجتمع فيقول: "أما العنصر الثاني من عناصر هذا النظام السياسي وهو هذه الارستقراطية الممتازة من أصحاب النّبي، فقد كان بطبعه معرّضاً للزوال حين يمضي

الزمن ويبلغ الكتاب أجله وتنشأ أجيال جديدة ليس لها ما كان لهذا الجيل من الامتياز، وقد كان من الطبيعي أن يوضع لهذه الأجيال النظام الذي يعلّمها كيف تختار خلفاءها وكيف تراقبهم وتحاسبهم وتعاقبهم إن تعرّضوا لما يقتضي العقاب ولو قد وضع هذا النظام لما تفرّق المسلمون بعد مقتل عثمان على النحو الذي عرفه التاريخ، ولما ذهب فريق من المسلمين مذهب المحافظة الهوجاء على سنّة النّبي والشيخين وهم الخوارج، وفريق آخر مذهب المحافظة على أن تكون الإمامة في آل بيت النّبي، فريق ثالث على أن تستحيل الخلافة ملكاً قيصرياً أو كسروياً، وفريق رابع إلى أن يكون الأمر شورى بين المسلمين دون أن يعرفوا لهذه الشورى نظاماً ولا حدوداً، ولكن ما قلناه بالقياس إلى العنصر الأول نقوله بالقياس إلى العنصر الثاني، فلم يُتح للشيخين وأصحابهما من الوقت ولا من الفراغ والدعة ولا من التطوّر والاتصال بأسباب الحضارة ما كان من شأنه أن يمكّنهم من وضع هذا النظام، إنما السبيل على الذين جاءوا بعدهم فأتيحت لهم السعة والدعة والفراغ، ولم يفكّروا مع ذلك لا في أن يضعوا نظاماً لتداول الحكم، ولا في أن يضعوا نظاماً يكفل رعاية العدل السياسي والاجتماعي، وإنما أهملوا ذلك إهمالاً وآثروا أنفسهم بالحكم والغلب والاستعلاء"[1] .

هذا العنصر معرّض إلى الزوال كسابقه، ليس هذا فحسب، بل افتقد المجتمع الإسلامي -بعد وفاة الرسول- النظام الذي يمسكه، فأصبح سائباً تتقاذفه الأهواء.

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص44 .

ثم يذكر طه حسين حاجة المجتمع الإسلامي إلى النظام المكتوب الذي يبيّن الحدود والحقوق الواجبات فيقول: "فلم يكن بدّ إذن من أن يصل المسلمون في ذلك العصر إلى ما يمكّنهم من ألا يتركوا أمورهم إلى حساب الضمير وحده، أو إلى ما بين الخليفة وبين الله إلى ما يمكّنهم من أي يضعوا النظام المقرّر المكتوب الذي يبيّن حدود الحكم جملة وتفصيلاً، ويبيّن للخلفاء ما يجب عليهم أن يفعلوا، وما يجب عليهم أن يتركوا، وما يجوز لهم أن يترخّصوا فيه، ويبيّن للشعب حقوقه وواجباته مفصّلة، والوسائل التي يختار بها الخليفة ويراقبه بها بعد اختياره، ويعاقبه بها إن حاد عن الطريق، كان المسلمون في حاجة إلى أن ينشئوا لأنفسهم في حدود القرآن والسنّة دستوراً مكتوباً يبيّن الحدود والأعلام يعصمهم من الفرقة والاختلاف، ولو قد فعلوا لما تعرّضوا له من الشرّ أيام عثمان، وانظر إلى هذا المثل الذي يقف الناس أمامه حائرين يرضى منهم الراضي ويسخط منهم الساخط، فقد كلم عثمان فيما أعطى لذوي قرابته من بيت المال فقال: إن عمر كان يحرم قرابته احتساباً لله، وأنا أعطي قرابتي احتساباً لله، ومن لنا بمثل عمر؟ فقد كان عمر إذن محسناً حين كان يحرم ذوي قرابته مال المسلمين، وكان عثمان محسناً حين كان يصل أرحامه من مال المسلمين لأن الله أمر أن توصل الأرحام"[1] .

ويدعم رأيه في افتقاد المجتمع الإسلامي للدستور بتحريف الوقائع التاريخية، ومن خلال تلاعب لفظي ماهر فيقول: "وربما كان من أوضح الأمثلة على حاجة المسلمين في ذلك الوقت إلى هذا النظام المكتوب ما يروى من أن عليّاً حين عرض عليه عبد

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص41 .

الرحمن بن عوف أن يبايعه على أن يلزم الكتاب والسنّة وسيرة الشيخين لا يحيد عن شيء في ذلك أبى أن يعطي ما طلب إليه من العهد وقال: اللهم لا. ولكن أجتهد في رأيي ما استطعت"[1] ثم يلبس طه جلد عليّ بن أبي طالب ﵁ عنه ويفسّر قوله السابق فيقول: "يريد أنه لا يستطيع أن يلتزم ما لا سبيل إلى التزامه. فالقرآن مكتوب محفوظ في الصدور، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم في تفصيلها ووقائعها اليومي، وسنّة النّبي معروفة في جملتها، ولكن منها ما يجهله الحاضر، ويحفظه الغائب، ومنها ما ذهب مع من ذهب من أصحاب النّبي فيما كان من حرب الردّة والفتوح، وسيرة الشيخين كسنّة النّبي منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض له، ولعليّ بعد الحق كل الحق في أن يخالف عن سيرة الشيخين إن تغيّر الزمن أو رأى في المخالفة عن هذه السيرة منفعة للرعيّة للمسلمين"[2] .

فالقرآن -إذن- ناقص فهو لم يعرض لسياسة الحكم!! والسنّة بتراء فهناك ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب!!! وقد ازورّ عليّ عن بيعة العهد تلك لنقص في القرآن ولغياب في السنّة!!!

حاشا لله أن يذهب عليّ إلى ما ذهب إليه طه في تفسيره، فالقرآن عنده حقيقة متكاملة لم تغادر صغيرة ولا كبيرة في شؤون الحياة، ولم تدع حكماً إلا أحصته، وهو أسمى عنده وفي نفسه من أن يتطرّق إليه الظنّ. وسنّة نبيّه أكرم من أن يتنكّر لها،

---

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ص42 .

(2) المرجع السابق ج1، ص42 .

فليعمل بما بلغه وبما بلغ أصحابه المقيمين معه في المدينة منها، أما الذي لم يصل إليه منها لغياب الراوي فهو معفوّ عنه. أما سيرة الشيخين فهو رجل وهم رجال له الحق أن لا يأخذ بها.

ثم يتحدّث عن موقف عثمان من البيعة فيقول: "فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال: (اللهم نعم). يريد أنه سيجتهد في إنفاذ كتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة الشيخين، وأنه متى اجتهد في ذلك مخلصاً فقد التزم الكتاب والسنّة ونهج الشيخين، وقد أصاب عليّ ما في ذلك شك، ولم يبعد عثمان، ولكن انظر إلى ما حدث بعد أن مضت أعوام على إمرة عثمان: ذهب في أموال المسلمين مذهباً مخالفاً لمذهب عمر وسيرته، فأما الذين بايعوه على التزام هذه السيرة فيما التزم فقد رأوا أنه خالف عنها ولم يف بالعهد كاملاً، وأما هو فرأى أنه لم يخالف بحال من الأحوال، لأن قوام سيرة عمر إنما هو التقرّب إلى الله، وهو قد وصل رحمه تقرّباً إلى الله، فهو يتقرّب إلى الله كما كان عمر وأبو بكر يفعلان، ولا عليه أن تختلف وسائل هذا التقرّب إلى الله، ولو قد كان للمسلمين في ذلك الوقت نظام مكتوب بيّن الحدود واضح الأعلام، لما أبى عليّ أن يبايع على هذا الدستور، ولما اهتاج عثمان إلى أن يبايع ثم يتأوّل، ولما انقسم الناس بعد ذلك فريقين: فريقاً يشتدّ ويتحرّج كما تحرّج عليّ ومن لاموا عثمان، وفريقاً يتأوّل كما تأوّل عثمان"[1] .

---

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص43 .

ويحسّ طه حسين بسقم كلامه السابق، وسخفه في ذهن القارئ، ومغالطته لبدهيّات الحقائق، فيتدارك بالإقرار للخلافة بشيء من النظام المكتوب فيقول: "عرفت أن من الشطط أن يقال أن الشيخين لم يضعا للمسلمين من النظم السياسية ما كان ينبغي أن يضعا. وقد كان عمر رضي الله عنه يجتهد في ذلك ما وسعه الاجتهاد، لا يكاد يعرف من نظم الأمم التي سبقت إلى الحضارة شيئاً إلا استقصاه واستخلص منه ما يلائم المزاج العربي، وما يلائم الإسلام، وما يلائم هذه الدولة الناشئة التي أسرعت إلى النمو والانتشار إسراعاً عظيماً سبقت به تفكير المفكّرين وتدبير المدبّرين"[1] .

ويتحدّث عن محاولة عمر لتنظيم شؤون الدولة باجتهاداته الفردية، ويتأسّف لأن المنيّة حالت دون إتمام المحاولة فيقول: "ومغزى هذا كله أن عمر قد حمى هذه الطبقة الممتازة وحمى المسلمين من استغلال النفوذ، وأمسك عليهم جميعاً دينهم، وحال بينهم جميعاً وبين الفتنة، واتخذ من خاصة أصحاب النّبي مجلساً يوشك أن يكون مجلس شوراه، ولو قد مدّ له في العيش لكان خليقاً أن يضطرهم إلى أن يرضوا بهذه المنزلة فيكونوا أصحاب الحلّ والعقد، ويشيرون على الخلفاء دون أن يدخلوا في أمور الحكم التفصيلية من قريب أو بعيد"[2] .

نلخّص –الآن– ما قرّره طه بشأن العنصر الثاني من عناصر الحكومة الإسلامية:

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص44 .

(2) المرجع السابق، ص47 .

1- أدّى افتقاد النظام المكتوب أو الدستور في الحكومة الإسلامية -هذا قريب مما قاله علي عبد الرزّاق في كتاب الإسلام وأصول الحكم- إلى الاختلاف في الاجتهاد والتصرّف. ويعود نجاح عمر في تنظيماته الحكومية إلى عبقريّته الفرديّة.

2- مثّل لاختلاف الاجتهاد بمنع عمر أموال المسلمين عن رحمه تقرّباً إلى الله، وإنفاق عثمان لها عليهم تقرّباً إلى الله أيضاً.

أما أن المسلمين يفتقدون الدستور والنظام المكتوب فذلك شيء لم نفهمه؟!! فما القرآن إذن؟!! وما الأحكام التي رسمها؟ وكيف سار الحكم في عهد الرسول ﷺ وفي عهد خليفتيه؟!! هل كانت حكوماتهم اجتهادية؟؟!! لماذا ثار الإعصار على عثمان؟ أليس لأنه خالف بعض الأحكام المتعارف عليها؟

أما استشهاده باختلافات المسلمين على افتقاد الدستور فمن أعجب العجائب التي لا يسيغها راشد!! فمتى كان الدستور يعصم من الاختلاف؟! وهذه تجارب الدول أمامنا في عصرها الحديث: فهل عصم الدستور الفرنسي -مثلاً- الفرنسيّين من الاختلاف؟!

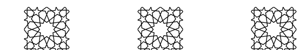
أما استشهاد طه بإنفاق عثمان للأموال على رحمه تقرّباً إلى الله، وحبس عمر لها تقرّباً إلى الله، ولغطه في هذا المثال فنقول: يجب أن نميّز بين حسابين: حساب الله للحاكم، وحساب البشر أو الرعيّة له.

حساب الله للحاكم: محيط وشامل لدقائق الموزون، لظاهره وباطنه، وذلك حساب لا علاقة لنا به.

حساب الرعيّة للحاكم: نصوص الشريعة قرباً أو بعداً، وفاقاً أو خلافاً، وذلك ما يبيحه الإسلام -نفسه- لنا.

ولم يعد بعض المسلمين الأوائل الشريعة، ولم يتجاوزوا الحق حين قالوا لعثمان رضي الله عنه: قد أخطأت في إنفاقك أموال المسلمين على أقاربك.

ناقش طه حسين دعامتي الحكم الإسلامي -حسب رأيه- الضمير الديني، الارستقراطية الدينية. ناقش احتمال بقائهما وصلاحهما وصمودهما أمام تبدلات الحياة. فعفى عنهما الصمود وصلاحية البقاء، وجرّد الإسلام من مقوّمات الحكم والدستور، ونعى على المجتمع المسلم افتقاده للنظام المكتوب. وهو يدسّ كلما وجد موضعاً للدسّ، ويشكّك كلما لاحت له حادثة تحتمل تفسيرين، ويحرّف الكَلِم عن مواضعه في كل أمر.



مذهب جديد:

يعلن طه حسين عن اكتشافه لمذهب جديد في الحكم بدأه عثمان، ومشى عليه زياد بن أبيه. يقول موضّحاً ذلك: "وقد يشقّ علينا أن نلاحظ أن هذا المذهب الذي ذهبه عثمان في الخلافة هو نفس المذهب الذي عرضه زياد في خطبته المشهورة حين قال: (أيها الناس إنا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا). ومن هنا لا نرى غرابة فيما روي عن عثمان من قوله: (إن أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقرابتهما تقرّباً إلى الله وأنا أصل رحمي تقرّباً إلى الله)"[1] .

ويبيّن إحدى دعائم المذهب الجديد ويتلخّص بأن الحكم عطاء من الله فلا حق للرعيّة بالمراقبة أو المحاسبة. يقول: "وأخرى يجب أن نلاحظها في تفسير السياسة المالية لعثمان، وهي أنه لم يكن يرى فيما يظهر أن للمسلمين الحق في أن يراقبوه فضلاً عن أن يعاقبوه. فهو قد أعطى العهد الذي أعطاه وهو مسؤول عن هذا العهد أمام الله لا أمام الناس. يدلّ على ذلك اقتناعه بأن الذين طلبوا إليه أن يخلع نفسه قد طلبوا إليه شيئاً عظيماً، وقوله لهؤلاء ولغيرهم: (ما كنت لأخلع قميصاً قمّصنيه الله عزّ وجلّ). وقوله لهؤلاء ولغيرهم: (لأن أقدم فتضرب عنقي أَحَبّ إليّ من أن أنزع سربالاً سربلنيه الله عزّ وجلّ).

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص193 .

فلم تكن الخلافة عنده إذن تكليفاً تلقّاه من المسلمين، ويستطيع أن يردّه عليهم إن شاء هو أو شاءوا هم، وإنما كانت الخلافة عنده ثوباً أسبغه الله عليه، وليس له أن ينزعه عن نفسه، وليس لأحد غيره أن ينزعه عنه، وإنما الله وحده هو الذي يملك تجريده من هذا الثوب يوم يجرّده من ثوب الحياة. وعذر عثمان في ذلك أنه رأى صاحبيه من قبله قد نهضا بالخلافة، فلم تنزع عن أحدهما ما أقام على الحياة. فهو إذن مثلهما قد نهض بالخلافة، ويجب أن يستمسك بها ما امتدّت له أسباب الحياة.

وإذا كان هذا رأيه في الخلافة وفيما يتيح له من سلطان، فليس غريباً أن يضيق بالذين يجادلونه في سلطانه، ويحاولون أن يكفوه عن بعض تصرّفاته في الإدارة أو السياسة أو المال، فهو ليس مسؤولاً أمام الناس، إنما هو مسؤول أمام الله كما قدّمنا. ولم يكن عثمان يتكلّف هذا الرأي تكلّفاً ولا يصطنعه دريئة يتّقي بها لوم اللائمين ونقمة الناقمين، وإنما كان يراه عن نيّة صادقة وعن بصيرة خالصة. ولعلّ كثيراً من المسلمين الذين عاصروه كانوا يرون في الخلافة مثل رأيه، ويذهبون في السلطان مثل مذهبه. وهذا هو الذي يفسّر لنا أن بعض الصحابة كانوا لا يستبيحون لأنفسهم الخلاف عن أمره حتى حين ينحرف عن القصد أو يجور عن الطريق. كانوا يأخذون الآية على ظاهر نصّها، ويكرهون أن يتأوّلوا في قول الله عزّ وجلّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) وكانوا يؤثرون إن أصابهم من الإمام ظلم أن يحتملوا هذا الظلم في الدنيا ليثابوا عليه في الآخرة، يفضّلون ذلك على أن يقاوموا

فيتعرّضوا لما قد يكون فيه بعض الإثم، ولا عليهم أن يصيبهم الظلم في الدنيا وينالهم الثواب في الآخرة، وأن يحتمل الإمام تبعة أعماله ويؤدّي حسابه عنها إلى الله"[1] .

ويورد تصرفين لصاحبين يدعمان رأيه في المذهب الجديد فيقول: "هذا المذهب هو الذي ذهب إليه أبو ذرّ حين سمع وأطاع على إنكاره لظلم عثمان إيّاه، وهذا الذي ذهب إليه عبد الله بن مسعود في أمر نفسه وما أصابه من بطش عثمان، وفي أمر الدين حين أتمّ الصلاة لأن عثمان أتمّها مع أنه لم يوافق عثمان على إتمامه للصلاة"[2] .

ويستبطن روح عثمان ويتكلّم في المذهب الجديد على لسانه فيقول: "وكذلك مضى عثمان في إدارته وسياسته للحرب والمال، يرى أن من حقّه الاجتهاد، وأنه مؤدّ حسابه عن هذا الاجتهاد إلى الله، وأن من الحق على المسلمين أن يسمعوا له ويطيعوا، وأن من الحق لهم أن ينصحوا له ويشيروا عليه، فإن شاء سمع لهم وقد فعل في بعض الأحداث، وإن شاء أبى عليهم، وقد فعل في بعضها الآخر. وهذا النوع من تصوّر السلطان جديد محدث، فلم يخطر لأبي بكر ولا عمر أنه يستطيع أن يستأثر بالسلطان دون المسلمين"[3] .

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص191 .
(2) المرجع السابق، ص192 .
(3) المرجع السابق، ص192 .

يحمّل طه حسين بعض الأحداث أكثر مما تحتمل، ويؤوّل بعض سيرة عثمان تأويلاً بعيداً عن الصواب والحق، وإلا فمن قال له: أن عثمان يرى أنه لا حق للناس في مراقبته، وأنه مؤدّ حسابه أمام الله وحده؟؟!! وكيف ألبسه هذا الإثم الكبير؟

بنى طه حسين أوهامه في المذهب الجديد على مقدمة بسيطة هي قولة عثمان رضي الله عنه: " لأن أقدم فتضرب عنقي أَحَب إليّ من أن أخلع قميصا قمصنيه الله"[1] . وقولته: "فما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله عزّ وجلّ"[2] .

وفي الحقيقة قال عثمان الجملتين السابقتين رداً على الذين طلبوا منه أن يخلع نفسه. وفرق هائل بين الخلع والمراقبة والمراجعة فمراقبة المسلمين ومراجعتهم له شيء يقرّه عثمان قبل غيره من الناس، ودليلنا على ذلك إعطاؤه العهد –بعد اجتماعه بوفد مصر أول مرّة– بتغيير الولاة وانتهاج سياسة مالية جديدة.

إن المذهب الجديد في السلطان مرض جديد–قديم في دماغ طه حسين يأبى عليه أن يرى الأمور الدينية في وضعها الصحيح، ويأبى عليه إلا أن يدسّ ويلطّخ ويشكّك، وإلا فكيف سيأخذ المسلمون بظاهر قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ (النساء،59) ومازالت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم مزهرة في آذانهم، حيّة في قلوبهم، تقرع وجداناتهم بأن لا سمع ولا طاعة في معصية الخالق؟ ليس

(1) تاريخ الطبري، ج2، ص664 .

(2) المرجع السابق، ج2، ص664 .

من شك بأن الإسلام الذي حرّر أرواحهم، وأطلق ألسنتهم، وأعمل أيديهم في هدم طواغيت الشرك، لن يعقل هذه الأرواح والألسن والأيدي أمام أدنى انحراف عن الإسلام وسنّة نبيّه ﷺ. بل سيطلقها كي تقوّم المعوجّ، وتسوّي الملويّ.

أما إيمان أبي ذرّ بالمذهب الجديد للسلطان فنسأل: كيف آمن بهذا المذهب؟ وكيف قال كلمته الخالدة –في الوقت نفسه–: عجبت لمن لم يجد قوت يومه كيف لم يخرج شاهراً سيفه؟! كيف نوفّق بين هذا الإيمان وتلك الكلمة الخالدة؟ إلا أن يكون الإقرار والسكوت رضوخاً لا حول له بدفعه، وليس إيماناً بمذهب.

ثم يضخّم طه الصعوبات التي تواجه الحكم الإسلامي، ويختلق أخرى مثلها، ويكرّر إيمانه بأن نجاح عمر في حكومته يعود إلى عبقريّته الفذّة فيقول: "ثم إذا أضفت إلى هذا كلّه أن هؤلاء الشيوخ من المهاجرين والأنصار، قد عاشوا عيشة إلا تكون بدويّة خالصة فهي إلى البداوة أقرب منها إلى الحضارة، ثم نظروا ذات يوم فإذا هم أمام دولة ضخمة بعيدة الأرجاء مترامية الأطراف معقّدة الشؤون، تحتاج إلى أن تساس سياسة الحضارة المتأصّلة ذات السنن الموروثة والتقاليد المقرّرة لا الحضارة الطارئة، إذا جمعت هذه الخصال كلها بعضها إلى بعض، عرفت أن ظروف الحياة التي أحاطت بعثمان كانت أقوى منه ومن أصحابه. ولا تقل أن عمر قد واجه هذه الظروف وظهر عليها، فقد كان عمر من هؤلاء الأفذاذ الذين لا تظفر الإنسانية بهم إلا في القليل النادر، والذين يتعبون من بعدهم، ويرهقونهم من أمرهم عسراً"[1] .

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص217 .

ويختتم الجزء الأول من الفتنة بالكلام التالي: "قد تركت المسلمين وأمامهم طريقان كلتاهما مستقيمة واضحة الأعلام ليس فيها عوج ولا التواء: إحداهما هي الطريق التي سلكتها الأمم من قبلهم وهي طريق الملك الذي يقيم أمره على الحزم والعزم وعلى القوة، ويحلّ مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا، فيرقى ويقوى ويزدهر، ثم يصيبه الضعف والانحلال والذواء لينتقل من طور إلى طور ومن دولة إلى دولة ومن شعب إلى شعب. والأخرى هي هذه الطريق الجديدة التي مهدها النّبي ورفع أعلامها صاحباه، وهي التي لا تقيم السلطان على القوة، وإنما تقيمه على المحبة والعدل، وتجعل القوة أداة من أدواته ووسيلة من وسائله، ولا تعرف أثرة ولا تحكماً ولا جبرية، ولا تحلّ مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا، وإنما تحلّها بوسائل الدين هذه التي تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الرغبة في الخير والنفور من الشرّ وعلى الإيثار على النفس والتبرّؤ من الأثرة، وتعتمد قبل كل شيء على صفاء النفوس ونقاء الضمائر وطهارة القلوب، وتتخذ الدنيا كلها، لا أقول وسيلة إلى الآخرة ليس غير، ولكن أقول وسيلة إلى الآخرة من جهة، ووسيلة إلى دنيا جديدة تزداد رقيّاً ونقاءاً وصفاءاً وطهراً كلما تقدّمت بها الأيام من جهة أخرى.

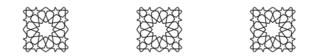
نظر المسلمون بعد مقتل عثمان فإذا هم على رأس هاتين الطريقتين. فأما أكثرهم فسلكوا الطريق الأولى، وامتحنوا فيها وما زالوا يمتحنون بما امتحنت به الأمم والشعوب، وأما أقلّهم فحاولوا أن يسلكوا الطريق الثانية، ولكنهم كانوا ناساً من الناس، فلم يكادوا يتقدّمون في طريقهم تلك حتى امتحنوا في أنفسهم ودمائهم، وحتى غلبهم الأكثرون عدداً على أمرهم.

وينظر المسلمون فإذا الطريق الأولى مازالت مزدحمة بهم جميعاً يتهافتون فيها كما يتهافت الفراش في النار، وإذا الطريق الثانية مازالت قائمة واضحة بيّنة الأعلام ولكنها خالية لا يقدر على سلوكها إلا أولوا العزم من الناس. وأين أولوا العزم؟"[1] .

إذن ينعي طه في ختام الجزء الأول الخلافة، ويوهن من عزائم المسلمين الساعية إلى إعادتها، وينبّههم إلى أن المسلمين الأوائل تنكّبوا عن طريقها منذ أمد بعيد واتبعوا طريق الملك الذي يحلّ مشكلات الدنيا بالدنيا، فالخلافة تحتاج إلى أولى عزم من الناس، وأين أولوا العزم الآن؟؟!!

وكأن لسان حاله يخاطب مسلمي عصره ويقول لهم: عليكم أيها المسلمون أن تَدَعوا التفكير في الخلافة، وأن تبطلوا السعي إليها، وأن ترضوا بحكم الديمقراطية كما رضي أصحاب النّبي بعد عثمان رضي الله عنه بحلّ مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا؟؟!!

هذه هي النتيجة التي يصل إليها طه حسين في ختام الجزء الأول، ويا لها من نتيجة مثبّطة!!



(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، ص218 .

الجزء الثاني: الفتنة الكبرى، علي وبنوه:

لم يخل الجزء الثاني من دسّ طه، ونحن سنتناول نماذج عدّة لهذا الدسّ.

1- يعلن طه في هذا الجزء إخفاق نظام عليّ وبالتالي نظام الخلافة، ويعلن انهزام الإسلام من واقع المسلمين فيقول: "ليس من شك في أن عليّاً قد أخفق في بسط خلافته على أقطار الأرض الإسلامية ثم هو لم يخفق وحده إنما أخفق معه نظام الخلافة كلّه. وظهر أن هذه الدولة التي كان يرجى أن تكون نموذجاً للون جديد من ألوان الحكم والسياسة والنظام لم تستطع آخر الأمر إلا أن تسلك طريق الدول من قبلها. فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل من الأثرة والاستعلاء ونظام الطبقات الذي تستذلّ فيه الكثرة الضخمة، لا من شعب واحد بل من شعوب كثيرة، فقلّة قليلة من الناس عسى أن تكون من شعب بعينه بين هذه الشعوب، وهو الشعب الذي استقرّ أمر الحكم فيه. بل لم يخفق عليّ ونظام الخلافة وحدهما، وإنما أخفقت معهما الثورة التي قامت أيام عثمان لتحفظ فيما كان أصحابها يقولون، على الخلافة الإسلامية سماحها وصلاحها ونقاءها من شوائب الأثرة والطغيان والفساد"[(1)] .

ويقول أيضاً: "كل شيء إذا كان يدلّ على أن سلطان الدين على الناس لم يكن من القوة في المنزلة التي كان فيها أيام عمر، وعلى أن سلطان المال والسيف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس، وكل شيء يدلّ على أن عليّاً والذين ذهبوا مذهبه من

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج2، ص155 .

المحافظة على سيرة النّبي والشيخين إنما كانوا يعيشون في آخر الزمان الذي غلب الدين فيه على كل شيء"[1] .

يخيّل الكلام السابق للقارئ أن الإسلام انسحب نهائياً من الحياة، وأن الأثرة قد سارت، وأن نظام الطبقات قد سيطر، وأن المال قد استولى على النفوس إلخ... ولكن هل انسحب الإسلام –حقيقة– من الحياة؟ الجواب: لا. فميّزة الدين الإسلامي هي استمرار فعله في مختلف شعب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والروحية والثقافية مع انسحابه الجزئي من مجال الحكم ومجتمعنا المسلم –حالياً– خير دليل على صحة هذه الحقيقة، فالتقاليد والعادات والأحكام الأعراف والمعاملات إلخ... كانت ومازالت إلى حين إسلامية مع انسحاب الإسلام الكامل عن مجال الحكم، ومع الضغوط الهائلة والإغراءات القاسية التي تحملها من أجل محو صفة الإسلام عنها.

2- يتحدّث عن احتكاك المسلمين بتراث البلاد المفتوحة، ويصف اختيار المسلمين لبعض ما رأوا فيقول: "وقد أخذهم شيء من الدهش أول الأمر لما رأوا وما سمعوا، ولكنهم ألفوا هذه الأشياء وهؤلاء الناس، ثم جعلوا يختارون مما رأوا من الأخلاق والسير وضروب الحياة ما يستطيعون اختياره، مما يلائم أمزجتهم وطبائعهم وأذواقهم"[2] .

---

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج2، ص161 .

(2) المرجع السابق، ص161 .

الأمزجة والطباع والأذواق -إذن في رأي طه- وسائل اختيارهم مما رأوا، وقد أغفل في ذلك العامل الأول في الاختيار وهو الإسلام. وهذا هو الذي حدث في واقع الأمر فأنشأ حضارة إسلامية متميّزة.

3- يهزأ طه بالنّبي ﷺ وأصحابه فيقول: "وقارن الأذكياء وأصحاب المطامع منهم، بين ما أقبلوا عليه من ذلك، وما تركوا وراءهم في المدينة أو في غيرها من حضر البلاد العربية وباديتها، فأكبروا هذا الجديد وصغر قديمهم في أنفسهم واستحيا أكثرهم من إظهار ذلك. فتناجت به ضمائرهم، وهوت إليه قلوبهم، وجعلوا ينظرون إلى من وراءهم من أولئك الشيوخ أصحاب النّبي في كثير من الإجلال والإكبار، ولكن في كثير من الرفق والرثاء أيضاً. يجلّونهم ويكبرونهم لمكانهم من النّبي وسابقتهم في الدين، ويرفقون بهم ويرثون لهم لأنهم يمثّلون جيلاً قديماً قد انقضت أيامه وأوشكت أن تنقضي"[1] .

نظر المسلمون -إذن- إلى حياة الصحابة بإشفاق ورثاء أو قل بهزء وسخرية. ولكن كيف وصل طه إلى هذه النتيجة؟ وما هي دلائله على صحة هذا الحكم؟

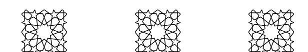
الحقيقة مخالفة لكل ما يقول، فقد بقي المسلمون ينظرون إلى الرسول وصحابته حتى في حالة الارتكاس والابتعاد عما يتطلّبه الإسلام، مجلّين مكبرين لهم، محاولين الاقتداء بهم في الوقت نفسه. والتاريخ الإسلامي -بطوله المديد- إن هو إلا اقتداءات متكرّرة بالصحابة رضي الله عنهم، ومحاولات للتشبّه بهم لأنهم مثل أعلى للمسلم في كل جزئية

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج2، ص162 .

من جزئيات حياتهم. وقد نجحت هذه المحاولات على مرّ العصور وما عمر بن عبد العزيز والعزّ بن عبد السلام، وصلاح الدين الأيوبي، وأحمد بن حنبل، والشافعي، وأبو حنيفة، والبخاري إلخ... إلا دليل على صحة هذا النجاح.

ليست هذه النظرة إلى الصحابة -إذن- نابعة من واقع المسلمين بل من خيال طه المريض.

الخلاصة: إن كتاب (الفتنة الكبرى) فتنة كبرى في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك لأنه مملوء بالتشكيك والدسّ ومغالطة الحقائق، بأسلوب هادئ سلس، نافذ إلى النفس، في قالب تاريخي ديني إسلامي.



عود إلى سؤال:

هل تغيّر طه حسين؟ هل عاد إلى رشده وصوابه؟ ما هي الأسباب التي دفعته إلى الكتابة عن الإسلام؟

نعود -الآن- للإجابة على هذه الأسئلة التي طرحناها في نهاية فقرة (طه حسين كاتب إسلامي)، وكنا أجّلنا الإجابة عليها إلى أن ننتهي من دراسة إسلامياته.

نجيب فنقول: لم يتغيّر طه حسين في نهاية الأربعينيات، وإنما بقي هو نفس طه حسين الثلاثينيات وما قبلها: معادياً للدين، محارباً له، مفتوناً بالحضارة الغربية.

فقد كتب في السيرة هادفاً الفنّ القصصي فقط، باغياً إرضاء ميول السذاجة والخيال عند الناس، مسوّياً بينها وبين الأساطير!!

كتب الفتنة الكبرى مشكّكاً في حكم الخلافة الإسلامية الأول وفي إمكانية استمراره، ناعياً على الإسلام افتقاره للنظام المكتوب، معلناً انبثاق مذهب جديد في السلطان يقوم على الجبر والقهر، مبيّناً رضوخ المسلمين وارتضاءهم للمذهب الجديد، زاعماً انسحاب الإسلام من مختلف قطاعات الحياة وسيطرة المال والأثرة!!

كتب كل هذا: قاصداً أن يقنع المسلمين بأن الحكومة الإسلامية لا وجود لها بعد وفاة الرسول ﷺ، وإن طبّقت فلأمد محدود لا يتجاوز حياة عمر، ويعود نجاح التطبيق إلى إمكانيات عمر الفردية فقط!!

كتب كل هذا: هادفاً أن يلطّخ صورة الخلافة الوضّاءة كي يصرف أنظار المسلمين عنها، أن يثني عزائمهم عن السعي إليها بتهويل الصعوبات، فالأمر يحتاج إلى أولي عزم. وأين أولوا العزم من الناس؟!

ما هي الأسباب التي دفعته إلى الكتابة عن الإسلام؟

يكمن السبب في الوضع الداخلي لمصر، فقد بلغ المدّ الإسلامي فيها ذروته العظمى في نهاية الأربعينيات وأوائل الخمسينيات باغياً إعادة تطبيق الإسلام في مجال الحكم، وإرجاع الخلافة الإسلامية إلى الوجود. وقد كتب طه -في اللحظة نفسها- أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات كي يشكّك هذا المدّ بجدوى محاولته بالاستناد إلى تاريخ المسلمين نفسه.

عبّاس محمود العقاد

حياته:

وُلد عباس محمود العقّاد 1889-1964م في أسوان لأبّ موظّف يعمل أميناً للمحفوظات، تعلّم في مدرسة بلدته، وحصل منها على الشهادة الابتدائية، التفت إلى اللغة الإنجليزية منذ يفاعته فأتقنها، ومما دفعه إلى الاهتمام المبكّر بها وجود جالية إنجليزية كبيرة في أسوان أثناء حملة السودان، وأثناء بناء خزّان أسوان، وما استتبعه وجود الجالية من مجلاّت وصحف وكتب، وما اقتضاه من وسطاء مترجمين.

تأثّر العقّاد أول ما تأثّر بجريدة عبد الله النديم المسمّاة (الأستاذ)، وعارضها بجريدة أسماها (التلميذ)، وقد وجّهته جريدة عبد الله النديم إلى الكتابة والصحافة. قرأ العقّاد في هذه الفترة كارليل، ماكولي، هازلت، لي هنت، أرنولد، وغيرهم من أئمة فنّ المقالة في القرن التاسع عشر.

عمل مطلع حياته بالقسم المالي لمديرية الشرقية، ثم انتقل إلى العمل بديوان الأوقاف في الفترة 1912-1914م، وصرف معظم جهوده إلى التدريس في مطلع الحرب الأولى، وعمل رقيباً على الصحف لمدّة قصيرة خلال الحرب، ولكنه ترك -أخيراً- جميع هذه الصحف، وانكبّ على الصحافة والكتابة.

بدأ اتصال العقّاد بالصحافة عن طريق صحيفة (الدستور) التي أصدرها محمد فريد وجدي، وكان يوقّع مقالاته فيها بالحرفين الأوّلين وباللقب من اسمه (ع.م. العقاد) متأثّراً بالكتّاب الإنجليز. ثم حرّر صحيفة (الأهالي) التي أنشأها محمد سعيد باشا رئيس الوزراء لتكون لسان حاله في نهاية الحرب العالمية الأولى. ثم تركها وحرّر في صحيفة (الأهرام).

شبّت الثورة في مصر بقيادة سعد زغلول عام 1919م طالبة تحقيق الاستقلال، ونشر الدستور، وتطبيق النظام الديمقراطي. وقد ساهم العقّاد فيها بكل قواه، وانخرط انخراطاً كاملاً في معاركها.

وقد قرّب سعد زغلول إليه العقّاد خلال الثورة وبعدها من خلال فهم محيط بأبعاده وقواه، واحترامه مفكّراً وكاتباً، ولقّبه بـ(جبّار المنطق)، وأطلق له عنان الحرية في الكتابة والنقد. فحرّر صحيفة (البلاغ)، وساهم في منشورات (جماعة اليد السوداء) السرية.

وقد التزم العقّاد من جهته صف سعد: يدافع عنه، ويهاجم خصومه، ويحلّل طريقه، حتى أصبح كاتب الشعب الأول، والسند الفكري لحزب الوفد.

وأثمرت الثورة فكان الدستور عام 1923م، وكان البرلمان، وظلّلت الديمقراطية مصر، وشكّل سعد الوزارة إثر عودته من المنفى 1924م.

وصل العقّاد نائباً إلى البرلمان الذي ترأسه سعد زغلول عام 1926م، وألقى خطاباً عنيفاً تحت قبّته عام 1928م قال فيه: "إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه"، ملمّحاً إلى محاولة الملك فؤاد تعطيل دستور عام 1923م. وقد حاولت السلطات النيل منه، لكنها لم تستطع للحصانة البرلمانية التي كان يتمتّع بها. وقد أصدر في هذه الفترة كتاب (الحكم المطلق في القرن العشرين) موضّحاً أبعاد النظام المعادي للنظام الديمقراطي، محذّراً منه، عادّاً مساوئه.

عطّلت وزارة اسماعيل صدقي الدستور عام 1930م، فشنّ العقّاد عليها حملة صحفية قاسية، مما جعل الحكومة تقدّمه إلى المحاكمة بتهمة النيل من الذات الملكية، فصدر الحكم عليه، وقضى تسعة أشهر في السجن، ولما خرج منه توجّه إلى قبر سعد زغلول، وألقى هناك قصيدة قال فيها:

وكنت جنين السجن تسعة أشهر
وها أنذا في ساحة الخلد أُولد
عداتي وصحبي لا اختلاف عليهما
سيعهدني كل كما كان يعهد

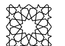
أيّد حزب الوفد وزارة توفيق نسيم عام 1932م بحجة أنها وزارة انتقالية تمهّد لعودة مصطفى النحّاس زعيم الوفد إلى رئاسة الوزراء. ولكن العقّاد هاجمها محتجّاً أنها غير صادقة في وعودها، وأنها تحارب الوطنيّين، وقد طلب منه زعيم الوفد النحّاس الكف عن نقدها فأبى العقّاد ذلك، وكان هذا الاحتكاك شرارة آذنت بابتعاده عن الوفد، وانفصام العلاقة بينهما أو قل بدء المعركة السافرة.

حاربه حزب الوفد –حينئذ– بكل ما أوتي من قوة بين الجماهير، والصحف، ودور النشر والمكتبات، وأصبح كاتب الحزب الأول عدوّه الأول. وردّ العقّاد على حزب الوفد، فهاجم الاتفاقية التي عقدها النحّاس عام 1936م مع الإنجليز وفنّد بنودها. وعانى العقّاد –خلال الهجوم والردّ– أزمة نفسية عنيفة أدّت به إلى محاولة الانتحار عدّة مرّات. لكنه وجد المخرج من أزمته النفسية في كتاب (سعد زغلول سيرة وتحية) الذي ألّفه عام 1936م، والذي كان أشبه بأغنية حزينة تبكي الماضي المولّي.

انشقّ رجال عدّة عن حزب الوفد في عام 1937م، وألّفوا (الهيئة السعدية) نسبة إلى سعد، ثم تطوّرت الهيئة إلى (الحزب السعدي) الذي ترأسه أحمد ماهر ومحمود فهمي النقراشي. وكان ارتباط الحزب السعدي بالاستعمار الإنجليزي واضحاً جليّاً منذ تأسيسه. وقد أصبح العّقاد كاتباً له منذ البداية واستمرّ في ذلك حتى قيام الثورة عام 1952م. وكانت صداقته الشخصية حميمة مع زعيمي الحزب.

نافح العقّاد عن النظام الديمقراطي العالمي، وهاجم النازية إثر اندلاع الحرب العالمية الثانية عام 1939م، فألّف عام 1941م (هتلر في الميزان) الذي طبعت السفارة الإنجليزية منه آلاف النسخ ووزّعتها على مختلف البلاد العربية. وقد جمع العقّاد حقائبه وهرب إلى السودان، إثر وصول الألمان إلى العلمين خشية احتلالهم لمصر.

وفّر الحزب السعدي بعض الامتيازات المادية والمعنوية للعقّاد: فقرّر عدداً من كتبه على تلاميذ المدارس، وعيّنه الملك فاروق عضواً في مجلس الشيوخ.


تفكير العقاد

1- الفرد:

أُعجب العقّاد في مرحلة مبكّرة من حياته الفكرية بفلسفة (شوبنهور)، وهي الفلسفة التي تعطي الفرد قيمة كبيرة، وترى الوجود خلال صورته لدى الإنسان وتقول: أن العالم هو فكرتي وفكرتك وفكرة الآخرين، وليست هذه الفكرة قسطاً مشتركاً بقدر ما هي إبداع شخصي للذات حيال الموضوع أن العالم فكرة. وهذا يؤكّد ترابط الذات والموضوع. ولكنه مع ذلك لا ينتقل بين ذوات كثيرين بحيث يخلق نوعاً من الانسجام الكلّي بين مجموعة من الأفراد.

آمن العقّاد كنيتشه بالفرد متأثّراً بشوبنهور، وتخلص مثله من الجانب التشاؤمي من فلسفته بإدراك معنى الإرادة. فشوبنهور يفهم الإرادة على أنها حقيقة يلمسها الفرد في نفسه ثم يصبح الفرد نفسه ظاهرة من ظواهر الإرادة. أما العقّاد فيلتفت إلى الوجود الماهوي على أنه إرادة، ويضع إرادة الوجود في مرتبة واحدة مع ظاهرة الوجود. فالعقّاد يقرن الوجود بالإرادة، أو قل يقتضي الوجود عنده الإرادة، وإلا لامتنع وجود الوجود نفسه. إن الوجود هو إرادة إفناء العدم والقضاء عليه. ولا تفهم الضرورات والقيود والأحكام في الوجود بغير الإرادة.

يعتقد العقّاد بأن الذاتية هي الغاية من الرقيّ، وأن الرقيّ إنما هو الانتقال من وجود مبهم سائب إلى وجود ذات، إلى وجود يعلم ذاته يقول: "فالجماد الذي لا تعيين

فيه أقلّ من الجماد الذي تعيّن بعضه من بعض وتميّزت له أشكال وصفات، وهذا الجماد أقلّ من النبات، وكلّما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة، وبين ثمرة وثمرة، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم، وهكذا أحاد الحيوان وهكذا أحاد الإنسان، حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح ذاتاً لا تلتبس بذات أخرى من نوعه وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات"[1] .

يؤمن العقّاد أيضاً بحقيقة الخصائص الفذّة لكل كائن من الكائنات، وحقيقة المميّزات الفريدة التي لا تجعل منه واحداً لا يشاركه آخر في وحدانيته فمثلاً يستحيل أن تصادف فردين متشابهين تمام التشابه في تطبّع، لا يفرّقهما شكل أو حجم أو لون، وقل ذلك عن عالم النبات والجماد، ناهيك عن عالم الحياة والأحياء.

يعرض العقّاد تقديس الوجودية للفرد فيقول: "إنهم يقولون أن الوجود الحقيقي هو وجود الفرد المعروف بشخصه وكيانه، وإنما النوع كلمة أو لفظة أو خيال لا وجود له في غير التصوّر، وليست الإنسانية إلا كلمة خاوية لا توجد بمعزل عن هذا الفرد وذاك الفرد أو هذا الإنسان وذلك الإنسان"[2] .

ويعقّب على رأي الوجودية السابق فيقول: "وكاتب هذه السطور -العقّاد- وجوديّ إذا كان معنى الوجودية إنصاف الضمير الفردي وتقديس الإنسان المستقل بفكره وخلقه"[3] .

---

(1) عباس محمود العقاد، الله، ص210 .

(2) عباس محمود العقاد، أفيون الشعوب: المذاهب الهدامة، ص117 .

(3) المرجع السابق، ص 119 .

ويمتدح العقّاد مذهب الحرّيّين لأنه يدعم الحرية الفردية الناتجة عن التأكيد على الذات فيقول: "واسم الحرّيّين كاف لبيان لباب المذهب بحذافيره. فالحرية الفردية أو حرية الضمير الإنساني هي الغاية القصوى التي تخدمها كل غاية. وتحسين العيوب مع بقاء الحرية أمر مشروع يجاري سنّة الحياة التي تقوم على الخطأ والتجربة والإصلاح. ولكن ذهاب الحرية خسارة محقّقة بغير عوض مضمون لأنه مقدمة لذهاب المصلحة الفردية والمصلحة القومية ومن وراء ذلك ذهاب المصلحة الإنسانية وخسارة المادة والروح"[1] .

يطلب العقّاد حماية الفرد من طغيان الجماعة، وتهيئة الأجواء المناسبة لأن تتجاوز مواهبه ضغوط المجتمع الصناعي الحديث فيقول: "إنه من اللازم أن يحمى الفرد من طغيان الجماعة كما يحمى من المخاوف التي تساوره في قرارة وجدانه. وهما ضرران بينهما من الارتباط أشدّ مما يخطر للكثيرين. إذ يغلب على طغيان الجماعة أن يكون وليد الوساوس والخوف.

وينبغي اجتناب القسر في التنسيق والتوحيد بين الشخصيات الفردية مما يحقّ للمجتمعات المصنّعة أن تخشاه ويجب عليها أن تتقيه بما استطاعت من تدبير. ولابدّ من فسح المجال للأفذاذ الموهوبين كالشعراء والفنّانين الذين لا يظفرون بالتأييد من أصحاب التقاليد"[2] .

(1) عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، ص133 .

(2) عباس محمود العقاد، القرن العشرون ما كان وما سيكون، ص54 .

ندّد العقّاد بالحكومات الجماعية التي تخيف الفرد، وتسحق حرّيته. واحتقر الجماعة الطاعنة، وأزرى بالرؤوس المنحنية. وفنّد حُجج الديكتاتوريّات والديكتاتوريّين. فقال: "فالجمهرة التي تؤيّد الديكتاتور هي بطبيعتها جمهرة مسفة في طبقة الفكر والخلق تهون عليها حرّيتها وتهون عليها حرّية غيرها. ولا تشعر بفقدان الحرية لأن الذي يشعر بفقدانها هو الذي يقدر على استقلال الرأي فيشعر بالحجر عليه"[1] . ويقول أيضاً: "فحكم القسوة والإجرام وضيق الحظيرة وقلّة الصبر على الآراء المخالفة طبيعة ملازمة للحكومة المستبدّة"[2] .

وقد أشرع العقّاد قلمه في حرب الأفكار الجماعية كالشيوعية والفاشية إيماناً بقيمة الفرد، واعتقاداً بضرورة الحرية له، ودعماً لتحقيق وجوده. وخاض معارك متعدّدة مع أنصار الأفكار الجماعية: دافع فيها عن الذات، وأبرز فعاليّتها، وناهض ابتلاعها فكتب مقالاً عن فلسفة التراجم قال فيها: "يأخذ بعض الناس بالقول القائل أن الفرد نتيجة منفعلة وليس بسبب فاعل في الحوادث التاريخية. وأن الفطين لا ينبغ في أمة إلا إذا تمهّدت له دواعي الظهور من تكوين الأمة. فالعوامل الاجتماعية -إذن- هي موضع البحث والالتفات وليست عظمة العظماء ولا جهود الأفراد.

وهذا مذهب مبالغ فيه قد جنح إليه الاشتراكيون على الخصوص لأنهم يردّون العوامل كلّها إلى المجتمع وعناصر تكوينه ومعيشة أبنائه. ولكنهم مها يبالغوا في هذا فلن

(1) عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، ص123 .
(2) المرجع السابق، ص125 .

يستطيعوا أن يزعموا أن العظماء والصغراء سواء وأن النوابغ لا يقدرون على عمل يعجز عنه المحرومون من النبوغ. ومتى كان مسلّماً أن النوابغ يعملون وأن عملهم لا يذهب سُدى فهذا هو المهم الذي يستحق النوابغ من أجله دراسة الدارسين وإعجاب المعجبين"[1] . وينتهي من حديثه عن فلسفة التراجم إلى النتيجة التالية: "فالفرد شيء والعوامل الاجتماعية شيء. ومن قال أن الفرد لا يهمّ فقد أنكر الغاية من إصلاح المجتمع لأن كل إصلاح لا ينتهي إلى الاهتمام بالأفراد فهو إصلاح تركه وإنجازه سواء"[2] .

وقد دافع عن الفرد أمام العوامل الاقتصادية في مقال آخر، فكتب قائلاً: "وليس الفرد لغواً إلى جانب المجتمع أو الأحوال الاقتصادية ولكنه شيء والمجتمع شيء والأحوال الاقتصادية شيء. وليس من الضروري اللازم لإدراك حقيقة من الحقائق الاجتماعية والفلسفية أن نلغي شيئاً من هذه الأشياء.

وتغليب الشؤون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الأفراد هو في الواقع (قدرية) جديدة يلجأ إليها العاجزون في زمننا هرباً من التبعة كما لجأ العاجزون فيما مضى إلى قدرية القرون الوسطى.

(1) عباس محمود العقاد، مجلة الرسالة القديمة، 1943م .

(2) المرجع السابق .

وأحسسنا بخطر هذه القدرية فأثبتنا وجود الفرد إلى جانب وجود الدولة أو المجتمع. ورأينا أن الفرد قد يكون قوة فاعلة كما يكون نتيجة منفعلة وأن الإصلاح الذي يلغي حرية الفرد فساد شرّ من كل فساد"[1] .

يؤمن العقّاد بأن مسيرة التاريخ تؤكّد على الذات، وتنتقل بالفرد من الإبهام إلى الوضوح، من الفراغ إلى الامتلاء، من عدم المسؤولية إلى التبعات الثقيلة. أو قل أنه يعتقد بأن التاريخ ينقل الفرد من غموض الشخصية إلى وضوحها وتميّزها وسطوعها. فكتب قائلاً: "وتلك هي المزية التي تبرز لنا من متابعة النظر إلى وجهة التاريخ: أنها انتقال من حالة الكم المهمل والرقم المتكرّر إلى حالة الشخصية المتميّزة بالحق والتبعة"[2] . ويقول أيضاً موضّحاً هذا الإيمان: "إذا كان محصّل تاريخ النوع الإنساني يتلخّص في اتساع العلاقات العالمية، فمحصّل تاريخ الفرد أن يزداد استقلاله أو تزداد الدعوة إليه على الأقل فلا يجسر أحد على إنكاره في صورة من الصور إلا ليعود إلى تقريره في صورة أخرى. وقد أصبح استقلال الفرد في زماننا حجّة لكل نظام من نظم الحكم في مقام المفاضلة والمسابقة إلى الإصلاح. بل أصبح مقياساً حقيقيّاً لكفاية المجتمع كلّه في الصراع بين المجتمعات. فانقسم العالم في الحربين العالميّتين إلى معسكرين: أحدهما يضيق فيه نصيب الفرد من الحرية والآخر يتّسع فيه هذا النصيب، وكان المعسكر الأول أقدم استعداداً للحرب وأوفر عدّة لها عند ابتداء القتال، ولكنه انهزم ولم يصمد للفريق الآخر الذي بدأ استعداده خلال أيام القتال.

---

(1) عباس محمود العقاد، مجلة الرسالة القديمة، 1943م .

(2) عباس محمود العقاد، القرن العشرون ما كان وما سيكون، ص98 .

ومن علامات الزمن أن الفرد يثبت وجوده أمام طغيان الجماعات كما يثبته أمام طغيان الآحاد"[1] .

يقيس العقّاد رقي الأفراد والمجتمعات، ويزين تقدّمهما، وينيط سموّها، باحتمال التبعات. وحتماً ترتبط القدرة على احتمال التبعات بالذوات المنفردات المحسات لشخصياتهن فكتب يقول: "ومقاييس التقدّم كثيرة يقع فيها الاختلاف والاختلال: فإذا قسنا التقدّم بالسعادة فقد تتاح السعادة للحقير ويحرمها العظيم. وإذا قسناه بالغنى فقد يغنى الجاهل ويفتقر العالم. وإذا قسناه بالعلم فقد تعلم الأمة المضمحلّة الشائخة وتجهل الأمم الوثيقة الفتية. إلا مقياساً واحداً لا يقع فيه الاختلاف والاختلال وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة.

فإنك لا تضاهي بين رجلين أو أمّتين إلا وجدت أن الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسؤولية وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته والاضطلاع بحقوقه وواجباته. ولا اختلاف في هذا المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر والرجل الرشيد أو بين الهمجي والمدني أو بين العاجز والقادر أو بين المجنون والعاقل أو بين الجاهل والعالم أو بين العبد والسيد أو بين كل مفضول وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل. فاحتمال التبعات هو مناط التقدّم المستطاع"[2] .

(1) عباس محمود العقاد، الشيوعية والإنسانية، 179 .

(2) عباس محمود العقاد، مجلة الرسالة القديمة، 1943م .

ويؤكّد على هذه الفكرة –احتمال التبعات مقياس التقدّم– في مقال آخر تحت عنوان (السعادة) فقال: "فالذي أعتقده أن العالم سيتقدّم في سبيل الحرية وأن الحرية تبعة ونعمة في وقت واحد، فمن حيث نعمة فهي ولا ريب سعادة ينعم بها الإنسان. ومن حيث هي تبعة فهي لا ريب باب للهموم والشواغل وقرينة للعناء الذي يفض من سعادة السعداء. كل تقدّم في الحياة مقياسه الأصدق الأوفى عندي زيادة التبعة لا زيادة السعادة. الرجل أقدر على التبعة من الطفل، والعالم أقدر على التبعة من الجاهل، والقوي أقدر على التبعة من الضعيف، والعظيم أقدر على التبعة من الصغير. وهكذا في كل باب من أبواب التقدّم بغير اختلاف وبغير استثناء. فالمرجو أن يزداد نصيب الناس من الحرية وأن يزداد نصيبهم إذن من التبعة، وهنا موضع المزج بين النعمة والعناء وبين زيادة الرجاء وزيادة المخاوف"[(1)] .

ويؤكّد على هذه الفكرة مرّة ثالثة في كتاب (الشيوعية والإنسان) فيقول: "ولا توجد عندي غير صفة واحدة تحيط بكفايات التطوّر أو التقدّم عند النظر إلى الفرد أو الكائن الحيّ المسمّى بالإنسان، وتلك هي زيادة القدرة على النهوض، وفي وسعنا أن نلخّص هذه العبارة في كلمة واحدة وهي: استقلال الشخصية"[(2)] .

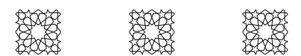
والخلاصة: أن العقّاد يؤمن بالفرد إيماناً غير محدود، ويعتقد بلزوم الحرية للفرد لزوم الهواء له، ويرى أن مسار التاريخ يخدم تفتح الذات ونماؤها، ويزيّن تقدّم الأمم بتحمّل

---

(1) عباس محمود العقاد، مجلة الرسالة القديمة .

(2) عباس محمود العقاد، الشيوعية والإنسان، ص168 .

أفرادها للتبعات الأمر الذي يتطلّب ذوات ناميات. وقد نافح عن إيمانه واعتقاده، فهاجم الأفكار المعادية التي تتجنّى على الفرد أو تهمله فحسب.



2- الديمقراطية:

ما هو النظام الذي يؤمن به العقّاد؟ يأتي الجواب جليّاً دون أي التباس: النظام الديمقراطي.

وإيمان العقّاد بالفرد -في حقيقته- جزء من إيمانه المطلق بالنظام الديمقراطي. كتب يقول: "وأنا أدافع عن الديمقراطية لأنها تؤمن بحرية الفرد وتصلح الناس إصلاح الأحرار المكلّفين لا إصلاح العبيد المسخّرين"[(1)] . ومثله الأعلى في الأنظمة والشعوب الديمقراطية الإنجليزية منها بخاصة. فقال في عهد الهلال الخاص عن الإنجليز: "أن الإنجليزي هم الحلفاء الطبيعيّون لمصر". وقد ألّف الكتب التي تفنّد الأنظمة المعادية للديمقراطية كالحكومات الديكتاتورية فألّف كتاب (الحكم المطلق في القرن العشرين) عام 1928م.

لم يقف إيمان العقّاد بالنظام الديمقراطي عند الحدود النظرية بل تعدّاه إلى المواقف العملية. فهو قد اشترك في ثورة 1919م التي رفعت شعارات الدستور والبرلمان والحريات ثم ساهم في المؤسسات التي انبثقت عن الثورة فكان عضواً في البرلمان، وتصدّى للأشخاص الذي تنكّروا للنظام الديمقراطي، وللأيدي التي -حاولت في الوقت نفسه- تهديم بعض جوانبه، مما أدّى به إلى السجن عام 1930م.

(1) عباس محمود العقاد، مجلة الرسالة القديمة، 1943م .

ثم وقف إلى جانب النظام الديمقراطي العالمي إبّان محنته الكبرى على يد الفاشستية والنازية فألّف كتاب (هتلر في الميزان) عام 1941م الذي كان يمكن أن يكلّفه رأسه لو وصل الألمان إلى القاهرة، وقد كاد أن يكلّفه حينما أطلق عليه شابّ الرصاص في فلسطين بدوافع معادية للنظام الديمقراطي وللإنجليز.

يمكن أن نلمس إيمان العقّاد اللامحدود بالنظام الديمقراطي الإنجليزي في كتابه (هتلر في الميزان)، وحتى نوضّح هذا الإيمان سننقل منه فصلين هما: (هل فشلت الديمقراطية؟)، (لم تفشل الديمقراطية)، كان قد نقلهما من كتاب سابق له هو (الحكم المطلق في القرن العشرين).

قال العقّاد: " بدأنا الرسالة -يقصد كتاب الحكم المطلق في القرن العشرين- بفصل سألنا فيه (هل فشلت الديمقراطية؟) ثم أجبنا بفصل تال عنوانه (لم تفشل الديمقراطية) وهذان الفصلان ننقلهما توطئة للمقارنة التي سنعقدها بين الديمقراطية والنازية على النحو الذي تمثل في النزاع الحاضر، ونرجو أن نصل بذلك بين بداية القضية قبل بضعة عشرة سنة وبين أعقابها التي استطردت إليها في هذه الآونة"[1] .

ثم ينقل فصل (هل فشلت الديمقراطية؟) فيقول: "كان الاستبداد المطلق مقدّساً في زعم رجال الدين الذين يستعينون به على حفظ مكانتهم وقضاء مآربهم، وكان هو يستعين بهم على تقرير نفوذه وشمول سلطانه على الضمائر والأجسام، وكان لحق الحكم

(1) عباس محمود العقاد، هتلر في الميزان، ص163 .

مصدر إلهي يتلقّاه الحاكم المستبدّ من السماء فلا يُسأل عنه ولا يكون للشعب إلا أن يطيعه كما يطيع خالقه، ويؤمن بحكمته التي تخفى عليه كما يؤمن بأسرار حكمة القدر. فالحكومة رسالة سماوية معصومة على هذه الأرض الخاطئة والشكّ في الحكومة كالشكّ في العقيدة ... كلاهما كفر يعاقب عليه بالحرمان السرمديّ من رحمة الله.

كان هذا هو مصدر الحكومة المستبدّة إلى ما قبل القرن الثامن عشر. وكان الإيمان عاماً شائعاً لا يشكّ فيه إلا أفراد معدودون من أحرار الفكر يخفون آراءهم كما يخفي المجرم جريمته، والآثم وصمة عاره، فلما انتقل سلطان الحكم من المستبدّين إلى مشيئة الشعوب انتقلت القداسة معه إلى المصدر الجديد، وأصبح حق الحكم مقدّساً – مرّة أخرى– من طريق الشعب لا من طريق الصوامع والكهّان. وتغير النظام الجديد ولم يتغير قالبه الذي صنعته العادات المتأصّله والمصالح المتشعّبة والعقائد الموروثة.

وربما بدأت هذه القداسة الشعبية على سبيل المجاز في التعبير يلجأ إليه دعاة النظام الحديث للمقابلة بين أساس الحكومة الغابرة وأساس الحكومة الحاضرة، ثم أضيفت إلى هذا المجاز حماقة الفكر الناشئة وروح الأمل في المستقبل، والنقمة على الماضي، فأصبحت القداسة الحديثة عقيدة في الضمير يشوبها من الإبهام كل ما يشوب العقائد التي تستعصي على متناول العقول.

أصبحت الديمقراطية عقيدة مقدّسة في العُرْف الشائع فجاءها الخطر من هذه الناحية في عصر الشكّ والسخرية من جميع المقدّسات وسمع الشاكون والساخرون بهذه المقدّسة الجديدة فعلموا أن هناك شيئاً طريفاً يظهرون فيه براعة التفنيد وقدرة التصغير

والتقييد، فأسرعوا إليه في جدّ ووقار وأعنتوا أنفسهم كثيراً ليقولوا أن الديمقراطية شيء لم يهبط على الأرض من السماء وأن القداسة هنا مجاز لا حقيقة له في العلم والاستقراء، فكان الجاحدون لقداسة الديمقراطية والمؤمنون بتلك القداسة المنزّهة عن الشوائب بمنزلة واحدة من الفهم والسداد، لأن قداسة الديمقراطية لم تكن مسألة علمية يبحثها الناقدون الممحّصون على هذا الاعتبار من جانب القبول أو من جانب الإنكار، فالذين يضعونها هذا الموضع ينظرون إليها من أضيق حدودها التي يعرفها المجازيّون والجهلاء ولا ينظرون إليها من أوسع الحدود التي يحيط بها من يعرف حقيقتها ويقيسها بمقياسها الصحيح وإذا كان المتكلّم الذي يقول أن الماء العذب شهد حلو المذاق مخطئاً في صيغة التعبير العلمي فأشدّ منه إمعاناً في الخطأ والغفلة عن الحقيقة من يحمل الماء العذب إلى المعمل الكيمي ليثبت أن الماء ماءً وليس بشهد حلو المذاق كما يقولون في لغة المجاز.

في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت السيكولوجية أو علم النفس وتفرّعت علومه وكثر الاشتغال بتطبيقه على الأفراد والشعوب. ولعل أغرب ما استغربه الناس من قضايا هذا العلم وصفه لأطوار الجماعات والأساليب التي يجري عليها في تكوين عقائدها وتوجيه أهوائها وتسيير حركاتها وإثارة خواطرها. فقد جاء هذا الوصف بعد شيوع الديمقراطية في العالم الحديث بأكثر من جيلين فلاح لمعظم الناس كأنه غريب وكأنه مخالف للمقرّر في الأذهان أو لما يجب أن يتقرّر في الأذهان ولو أنه جاء قبل ذلك بمائتي سنة أو لو أنه تقدّم في عصر الإصلاح مثلاً لما وقع من الأفكار موقع الغرابة في شيء ولا أحاط به ذلك السحر الذي يحيط بكل هجمة مخالفة للمألوف ثم لجاءت

الديمقراطية حتماً في سياقها الطبيعي دون أن يتخيّل لأحد أن حقائق علم النفس تعارض الحكم الديمقراطي أو تعارض حكم الشعوب لأن الديمقراطية كانت نتيجة لازمة لفساد حكم الاستبداد ولم تكن نتيجة لجهل الناس بالسيكولوجية وخطئهم في تفسير حركات الجماعات فلو علم الناس في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر أن حركات الشعوب غير مقدّسة ولا منزّهة عن عيوب الطبيعة البشرية لما كان ذلك مانعاً لوقوع تلك الحركات في أوانها ولا واقياً للأنظمة العتيقة من التداعي والسقوط ولكن السيكلوجية ظهرت بعد الديمقراطية فنشأت غرابتها من ثم وكان استغراب الناس إيّاها وهما متولّدا من الوهم القديم الذي تطرّق إليهم من تقديس الشعب بعد تقديس العوامل المستبدّين فلولا الخرافة الدائرة خرافة المستبدّين الإلهيّين لما وجدت خرافة الشعوب الإلهية ولا اتخذت أطوار الجماعات التي استعرضتها مباحث العلماء النفسيّين دليلاً على بطلان الديمقراطية ولا قيل أن نظامها قائم على أساس واحد لأنه قائم على مشيئة الشعوب وهي مشيئة لا توصف بالعصمة. وقديماً عرف الناس من أطوار الأفراد أنهم يطمعون ويستأثرون وأنهم ينقادون للهوى ويخضعون للشهوات وأنهم عرضة للخطأ الكثير والضلال البعيد وأنهم غير معصومين بحال، فلم يكن هذا العلم بأطوار الأفراد هو الذي قضى على حكومة الفرد، ولم تتقوّض النظم الأولى إلا حين تعذّر التوفيق بينها وبين أحوال الرعايا ومطالب الأمم.

لم ينقض سنوات على الديمقراطية حتى خيّبت آمال الحالمين فيها وخيّبت آمال أولئك المظلومين الذي صوّروا زمانها المرتقب في صورة الفردوس الأرضي أو العصر الذهبي الذي تغنّى به الشعراء وتحدّثت به الأساطير. فلا ظلم ولا إجحاف ولا تمييز بين

القوي والضعيف أو القريب والبعيد: كأنما صوت الشعب المنطلق من غيابات الأسر نغمة ساحرة كنغمات (أورفيوس) يتجاوز في سماعها الليث والحمل والضاريات، ومتى كان كل هذا منتظراً من الديمقراطية فلا جرم أن يخيب فيها الظنّ ويحكم عليها الحاكمون بالفشل بعد أول صدمة مع وقائع الحياة وعثرات التجربة الأولى، وهي لا تخلو من النقائص ولا تسلم من الاضطراب. فلم يكن أقسى على الديمقراطية ولا أظلم لها من غلاة المؤمنين بها الذين كانوا يكلّفونها ما ليس يكلّفه نظام في هذه الدنيا. أية كانت قواعده من الصحة ونيات القائمين به من الإصلاح.

هذه كلّها أسباب يصحّ أن تسمّى بالأسباب المصطنعة للشكّ في حقيقة النظام الديمقراطي والأخذ فيه بالعرض دون الجوهر المقصود.

على أنها ليست بجميع الأسباب المصطنعة التي يمكن أن تعدّد في هذا المقام. فهناك أسباب مثلها دعت إلى الشكّ في حكومة الشعب قلّما تتجاوز العرضيات إلى دخائل الأمور. فمنها أن عيوب الحكومة الشعبية مكشوفة ذائعة الاستفاضة علاقاتها واشتراك المئات والألوف في دعواتها وأعمالها. فليس لها حجاب من الفخامة والروعة كذلك الحجاب الذي كانوا يسترون به عيوب الحكومات المستبدّة ويتعاون فيه الكهّان والمدّاح والبلاطيّون على التمويه والتزويق، وخليق بهذا التكشّف أن يغض من فضائلها بعض الشيء.

وإن مجرد القول بأن الشعوب لا تصلح للديمقراطية لدليل على أنها درجة عالية يجب أن تتوجّه إليها آمال المصلحين وطلاّب الكمال، في حين أن القول بجهل

الشعوب واضطرارها من أجل ذلك إلى الحكم المطلق دليل على مصلحة الحكّام المطلقين في بقاء ذلك الجهل وتخليد هذه الحالة التي بها يخلدون.

ومما يضعف جانب الحكّام المطلقين في دعوتهم هذه أنهم يعيبون على الجماهير أطوارها ليتخلّصوا من ذلك إلى تزكية الحكم الديكتاتوري أو الحكم المطلق ... مع أن التجارب الكثيرة –والتجارب الحديثة منها على الخصوص– قد أظهرت أن الدكتاتوريّين الصالحين هم رجال الشعوب وعثرة تلك الأطوار، وأن الجماهير لا تعوزها البديهة التي تفطن بها إلى مقدرة القادة وتوليهم إعجابها وتخصّهم بثقتها وإقبالها وتسلّمهم زمامها حتى حين يجترئون على عاداتها التي تغار عليها وتغضب للمساس بها إذا مسّها من ليست له تلك القدرة وذلك الإعجاب. فإذا احتاجت الجماهير إلى المصلح النافذ في إصلاحه فليس أقدر على هذا الطلب من زعيم شعبي تبرزه البديهة الشعبية. ولا أسرع منه في حثّ غريزة الأمم وفعالية ما فيها من العيوب. وكأن هذا المصلح هو الزوج المحبوب الذي يطاع لأن طاعته سرور. ويقاس مقدار حبّه بمقدار المشقّة التي تبذل في إطاعة أمره. وقد يكون الزوج زوجاً بالصيغة الرسمية ولكنه لا ينال هذه المكانة، ولا يأمن الرياء والخيانة إذا تكفّلت له الصيغة الرسمية بالطاعة الظاهرة.

وعبث ولا ريب أن تعاب أطوار الجماهير وأن يقتصر الأمر فيها على النقد والزراية وهي هي الأطوار التي لازمتها في كل ما تمخّضت عنه الإنسانية من الثقافات، وفي كل من تمخّضت عنهم من الدعاة والمصلحين. فأصلح الطبائع لإحياء الشعوب هي الطبائع التي بينها وبين الشعب مجاوبة في الشعور ومساجلة في عناصر الحياة وإذا

كانت تخطئ في عُرف العلماء فليس عُرف العلماء هنا هو المقياس الذي يرجع إليه في تقدير الدوافع والنتائج لأن الطبيعة لا تستشير العلماء فيما تعمل وفيما تريد! بل ليس العلماء أنفسهم بنجوة من الخطأ على حسب مقياسهم لأن أخطاءهم قديماً وحديثاً في تصوّر الحكومات النافعة أكثر وأكثر من أخطاء الشعوب كلّها مجتمعات.

للديمقراطية عيوبها ولكنها عيوب الطبيعة الإنسانية التي لا فكاك منها وقد يكون لهذه العيوب في مجموع الحضارات الإنسانية فضل كفضل المحاسن المصطلح عليها إن لم يزد عليه.

ولا تقارن الديمقراطية بحكومة المثل الأعلى المنشودة في الخيال والموصوفة في الأحلام. إذ هذه الحكومة لا موضع لها في عالمنا ولن يكون لها موضع. ولكنها تقارن بالأنظمة الأخرى في جملتها وينظر إلى عيوبها بصدق وإخلاص وتقدير لجميع الظروف، فلعلّ هذه العيوب بعض لوازم الحسنات التي لا يستغنى عنها أو لعلها طارئة يزيلها المزيد من الديمقراطية .. إذا كان من المحقّق أن محاربة الديمقراطية لم تزلها فيما مضى ولا يرجى أن تزيلها فيما بعد.

وكذلك لا يصحّ أن نقيس الديمقراطية بمقياس الأغراض التي أعلنها دعاتها والآمال التي عقدوها عليها لأن هؤلاء الدعاة لم يخترعوها ولا يتأتّى لهم أن يحصروها ويسيطروا عليها وإنما تقاس مزاياها بالضرورات التي أدّت إليها أولاً ثم بالفوائد التي نجمت عنها فعلاً ولا تزال تنجم: فهي بلا ريب قد أوجدت للعصبيات الحزبية مخرجاً غير الفتن الدموية، وأقنعت الشعوب بأن عليها تبعة في الحكم وأنها قادرة على تبديل

الحكّام، فضعفت فيها نزعة الثورة بقدر ثقتها من الاشتراك في الحكومة والقدرة على تبديلها وهي في مدّة خمسين سنة قد صاحبت هذا التقدّم صعب على الناس أن يؤمنوا بتلك الخرافة التي كانت تهيء لفرد واحد أن يملكهم له ولأبنائه من بعده ملك السيد للعبيد.

يقول بعض الباحثين -ومنهم الأستاذ ساروليا الذي ألقى محاضراته في هذا الموضوع على طلبة الجامعة المصرية- أن الحكم النيابي تراث إنجليزي غير قابل للتعميم في الأمم الأخرى. ويضرب (ساروليا) المثل بالأمّة الفرنسية التي لا تستقرّ فيها الوزارات طويلاً لاختلاف الأحزاب وصعوبة التوفيق بينها إلى زمن طويل، ويعتبر ذلك الاختلاف من أعراض الحكم النيابي ومن الدلائل على أنه لا يصلح لكل أمة .. ولو كان الحكم النيابي هو الذي خلق العصبيّات الحزبية لم تفتأ تمزّق فرنسا كل ممزّق في عهود حكامها المطلقين، ولم يخل جيل واحد في تاريخها من فتنة على وراثة العرش أو فتنة على المذاهب الدينية أو فتنة على القحط والإفلاس أو نزاع بين التاج والنبلاء أو حروب تثار لإخفاء هذه المنازعات، حتى توطدت فيها الديمقراطية فانحصرت (العصبيات) في مناوشات الأحزاب وسكنت الثورات وبطلت المجاعات، ولم يمنعها اختلاف الأحزاب أن تتماسك بعد الحرب العظمى وأن تستفيد من سمعة الديمقراطية أنصاراً لا ينكر إفادتهم لها منكر، وأن توسّع مستعمراتها وقد كانت تفقدها في عهد الملوك الشموس، وأن تكون هي وزميلاتها المنتصرات عنوان لانتصار الحرية الشعبية وآية على أن حكومات الشعوب تحتمل من الصدمات ما لم تحتمله حكومات القياصرة والطغاة. فانكسرت الروسيا والنمسا وألمانيا وكان نصيبهن من التماسك بعد الحرب على قدر نصيبهن من الحرية

والمشاركة في الشؤون العامة بين الشعب والحكومة، وخرجت الأمم من تلك المحنة بعبرتها التي لا تضيع.

وقد فعل تراث الحكم النيابي فعله في إنجلترا كما فعل فعله في الأمّة الفرنسية فوقاها الثورات والخصومات الدامية، وكانت وشيكة أن تطم فيها مرّتين في القرن التاسع عشر عند الخلاف على تقسيم الدوائر الانتخابية وتعديل شروط الانتخاب وهو في جوهره أشدّ من الخلاف الذي أفضى إلى الثورة الجائحة في عهد الاستبداد.

ومن النظريّات التي أذاعها بعض المؤرّخين -وفي طليعتهم (فلندرس كبرى) العالم المشهور في الأثريّات المصرية- أن الحكومة الشعبية هي الدور الأخير من أدوار الدول في التاريخ القديم ولاسيما تواريخ الدول المصرية: يبدأ الدور بفاتح عظيم ثم يضعف الفاتح فينازعه الحكم أفراد القادة الغالبون، ثم يضعف هؤلاء القادة ويستسلم أبناؤهم للترف والصغائر فتثور عليهم العامة وتتولّى الأمر الحكومة الشعبية، ثم يسطو عليهم مغيّر جديد فيبدأ الدور الأول كرّة أخرى. وهكذا دواليك عصراً بعد عصر في سجلاّت الفراعنة ومن جاورهم من المشارقة والمغاربة.

فإذا صحّ هذا فهو مختلف مما نحن فيه اليوم. لأن الحكومة الشعبية كانت في التاريخ القديم فترة منفردة تقع في إحدى الدول ثم لا تكون الدول المحيطة بها محاربة لها في تلك الفترة، بل ربما كانت في بداية الدور الأول -دور الفاتح العظيم- فتحدث

الغارات من ثم وتتجدّد الأدوار. أما اليوم فالحكومة الشعبية حركة عامة ومبدأ مشترك وليس بالفترة المنفردة ولا بالدور المقصور على بعض الحكومات!"[1] .

ثم يكتب العقّاد فصلاً تحت عنوان (لم تفشل الديمقراطية) جواباً على سؤاله (هل فشلت الديمقراطية؟). يكتب فيقول: "لم تفشل الديمقراطية ولا ظهر إلى الآن من آثارها وعلاماتها إلا ما يدلّ على نجاحها وثباتها وأنها ستكون أساساً للحكم في المستقبل تبنى عليه قواعد الحكومات ويرجع إليه في إصلاح ما يحتاج منها إلى الإصلاح. أما تلك الأسباب المصطنعة التي ألممنا بها فأكثر من يتعلّق بها ويعمل لترويجها هم أنصار الحكم المطلق والرجعة إلى الاستبداد القديم، وهم أقلّ الناس حقاً في تجريح الديمقراطية بعدما تبيّن من فشل حكمهم في بلاد كثيرة وأحوال مختلفة. فإذا بطل إيمان الناس بقداسة الديمقراطية -مجازاً أو حقاً- فمن المقرّر المقطوع به أنهم لا يرجعون إلى الإيمان بقداسة المستبدّين وما يزيّفونه من الدعاوى والجهالات وإذا قيل أن الجماهير تنخدع للزعماء وتؤخذ بالمظاهر وتستمال إلى العقائد التي تبثّ فيها بالإيحاء والتكرار فهذه الأطوار لم تكن ملغاة في العصور الماضية ولا كان شأنها ضعيفاً في تصريف الأمم وقيادات الحكومات. وماذا كان يصنع المستبدّون طوال العصور الماضية إلا أن يستعينوا على خداع الجماهير تارة بالخرافات والأوهام وتارة بالمظاهر والوجاهات والألقاب والأسماء وتارة أخرى بالعطايا والمواعيد إلى سائر ما هو معروف من أساليبهم في تمويه الأعمال وإخفاء الحقائق والتحيل على الغرائز والشهوات. ولو أحصيت الحروب التي أريقت فيها

(1) عباس محمود العقاد، هتلر في الميزان، ص164 .

دماء الألوف من المحاربين والمسالمين خداعاً للشعوب أو لو أحصيت الأرواح البريئة التي أزهقها أعداء الحرية والمعرفة، أو لو أحصيت الثورات والقلاقل التي شجرت بين الحكّام والرعايا من أجل المظاهر والأسماء والمنازعات الصبيانية والدعاوى الفارغة، أو لو أحصيت الدسائس والجرائم التي انغمس فيها طلاّب الحظوة وأعوان الطغيان لكان في بعض ذلك شاهد على حقيقة من تنفعهم غفلة الجماهير ومن يضرّهم انتباههم، وأن تلك الغفلة لم تدم كما دامت في عهود المستبدّين ولم تفد أحداً كما أفادتهم، ولم يحذروا شيئاً قط كما حذروا يقظتها ولا رغبوا في شيء قط كما رغبوا في بقائها واستطالتها. وإنما الفرق بين الاستبداد والديمقراطية أن المجال يتّسع في هذه لأقوال شتىّ تنكشف الحقيقة من بينها، ولكنه لا يتّسع في عهد الاستبداد لكل قائل ولا يصعب فيه التواطؤ على الغشّ والكتمان.

ومن الأسباب المصطنعة أن نقد الديمقراطية يرضي غرور تلك الفئة التي تحب أن تتعالى عن (الشعبيّات) لما في ذلك من الامتياز والادعاء، ويرسل على الديمقراطية ألسنة الثراثرة والفضوليّين ومن لا ينظرون إلى عواقب الكلام، ومنها أن المستبدّين الطامعين في رجعة الحكم القديم يسعون سعيهم سرّاً وجهراً لتشويه كل نظام غير نظامهم وتأليب الناقمين على الحكم الحديث، ولابدّ في كل حكم من راضين وناقمين.

ومنها أننا في زمن تتوالى فيه المخترعات ويسألون فيه أبداً عن أحدث الآراء وأغرب الأخبار. فإذا مضت خمسون سنة على الناس وهم يمدحون الديمقراطية فالذي يفاجئهم بعد ذلك بنقدها لا يعدم له سامعين بين طلاّب الندى الطريف في كل مجال.

فأنت ترى أن نقد الديمقراطية يصادف من العناية أضعاف ما تستوجبه الأسباب الحقيقية التي لا دخل فيها للوهم والغرض والفضول. وأما الأسباب الصناعية فما هي وما مبلغ ما تجيزه؟ هي أشياء لا تجيز لأحد أن يحكم بفشل الديمقراطية ولا بأنها في طريق الفشل القريب.

على أنا إذا قدّرنا أن السنّة القديمة تتكرّر كما تكرّرت في دولات الفراعنة وجيرانهم فكل ما يستخرج من هذه النظرية أن الحكم قد تعذّر على الطغاة والقادة لعجزهم واضمحلالهم فصار الأمر إلى الشعوب تحكم نفسها إلى حين. ويبقى علينا أن نسأل أنفسنا متعجّبين هل يعقل اليوم أن هذه الحرية الشعبية التي وصلنا إليها إن هي إلا فترة موقوتة جاء بها وباء عام أصاب الطغاة النبلاء في مقدرتهم على الحكم دون الكافة والأوساط؟ وهل نعود بعد زوال هذا الوباء إلى عهد يكون فيه لنا طغاة مقدّسون وملوك مستبدّون عصيانهم حرمان من ملكوت الله؟ لقد كانت الديمقراطية بالأمس حكومة الشعب وكان الشعب هو العامة. أما ديمقراطيّتنا فليس نصيب العامة فيها إلا جزءاً من سلطان الأمّة، وهي كل شامل يدخل فيه السوقة والسراة والأمراء.

انتهى الفصلان من رسالة الحكم المطلق في القرن العشرين. ويوم كتب هذان الفصلان كان هتلر يوالي دعوته ويوحي بكتابه الذي لم يكن يقرأه أحد، وكان بينه وبين ولاية الحكم أربع سنوات، وبين إضرام الحرب الحاضرة إحدى عشر سنة، فإذا كان قد أقنع الناس بشيء في هذه الفترة فقد أقنعهم بخطر الاستبداد على العالم، وأراهم أن

المستبدّ حيث كان إنما يسخّر الحضارة في خدمة الهمجية، وإنما ينكص بالخاضعين له من قومه ومن الأقوام الأخرى أحقاباً إلى الوراء"[1] .

ويعقّب على التساؤل السابق (هل فشلت الديمقراطية؟) والجواب (لم تفشل الديمقراطية) بمقارنة بين النازية والديمقراطية في مجالات التقدّم، والأخلاق، وحلّ المشكلات، والنظام، والصحّة والتربية، والبنية، ثم يمتدح بريطانيا العظمى في فصل (قضية الغد) فيقول: "فها هي ألمانيا ذي تحمل راية العصبية الجنسية باسم الآرية أو باسم الأقوام الشمالية، وفي صفّها أو من خلفها الروسيا الشيوعية وهي التي تحمل راية التعصّب للطبقة العاملة وتسمّيها سيادة الصعاليك.

وها هي بريطانيا العظمى ذي تحمل راية المشاركة العالمية وتقوم على التساند بين شعوب كثيرة داخل الإمبراطورية وخارجها، وقد اتصلت كلّها بالمحالفات والمعاهدات والدساتير التي تساعد على المعاونة ولا تمنع الاستقلال ولا تجور على الحقوق الوطنية!!!، فليست كندا ولا أستراليا ولا أفريقيا الجنوبية أقلّ استقلالاً في إعلان الحرب من إنجلترا نفسها. أما خارج الإمبراطورية فهناك فرنسا وتركيا ومصر على اختلاف الأجناس واللغات والعقائد تتعاون وتتفق في الغاية اتفاق الأنداد الذين لا ينوون البغي على أحد من الأحرار، باسم تعظيم جنس حاضر أو إحياء دولة غابرة.

(1) عباس محمود العقاد، هتلر في الميزان، ص172 .

ففي أحد المعسكرين نموذج صغير للعالم البائد عالم العصبيّات والعداوات والمشاكسات، وقوامه جماعة النازيّين.

وفي المعسكر المقابل له نموذج صغير للعالم المقبل عالم التعاون على تحقيق المشاركة الدنيوية في غير تعطيل للسيادة القومية، وقوامه جماعة الحلفاء.

وبين هذين النموذجين، أو هذين المعسكرين، سرّ الحرب العظيم الذي تندمج فيه الأسرار كافة، وسببها الأكبر الذي تتفرع منه الأسباب النفسية والفكرية والاجتماعية والتجارية قاطبة. وتلك هي قضية الغد التي نترقب الفصل فيها بعد الحرب الحاضرة، ولا يعني الفصل فيها أحداً من بني الإنسان كما يعني الأمم العزلاء"[1] .

ويطلب من مصر أن تقف إلى جانب الديمقراطية الغربية في صراعها مع النازية الألمانية فيقول: "فلابدّ لمصر من صفّ تقف فيه فأيّ الصفّين أكرم لها وأصون لمصيرها وأدنى إلى مقدورها؟

أتدخل صفّاً يشترك داخلوه في العدوان؟

أو صفّاً يشترك داخلوه في دفع العدوان أيّاً كان السبب: للشبع أو للضرورة أو لحب الحرية والسلام؟ أما أن تدخل صفّاً تشترك فيه مع المعتدين فلا حاجة لها به ولا إمكان ولا أمان لأنها لم تتطلّع قط إلى بلد تعتدي عليه ولن تأمن أن يعتدي عليها من يخرجون للعدوان على الناس، وهي في طليعة المقصودين المهدّدين.

(1) عباس محمود العقاد، هتلر في الميزان، ص203 .

فليس لمصر مكان أكرم من تأييد الديمقراطية ومبادئ التفاهم بين الشعوب، والإيمان بقداسة المواثيق والعهود.

ومن كرامة مصر أن تخرج الديمقراطية من الحرب الحاضرة قوية قادرة على الثبات في ميادين السياسة العالمية، لأننا عائدون لا محالة إلى القلاقل والمطامع والعجز عن التعمير وإلى إنفاق الأموال فيما يضيع ولا يفيد إذا بقيت الدول الباغية قادرة على التهديد والإرهاب، غير هيّابة ولا متردّدة أمام بأس الخصوم.

ذلك أكرم الطريقين وأسلم الخيرتين. بل هي الخيرة الوحيدة التي يملكها العقل وهو حرّ طليق"[1] .

أن يدافع العقّاد عن النظام الديمقراطي فذلك شأن عقله الجبّار الذي لن ننازعه فيه!!!

أن يتغزّل ببريطانيا العظمى، بإمبراطوريّتها، بتعاونها مع الشعوب الصغيرة، بمنحها الحقوق الوطنية لهم، بمحالفاتها، بمعسكرها الذي يحقّق المشاركة الدنيوية في غير تعطيل للسيادة القومية، أن يتغزّل فذلك شأن فؤاده الذي لن نحسده على غرامه ولن نعذله في هواه!!!

ولكن أن يدعو مصر إلى التعاون مع صفّ الديمقراطية، فذلك ما لا نتحمّله بل سنرفع أيدينا سائلين ولماذا؟ يجيبنا العقّاد متسائلاً بدوره مخيّراً بين موقفين:

(1) عباس محمود العقاد، هتلر في الميزان، ص214 .

أتدخل صفّاً يشترك داخلوه في العدوان؟

أو صفّاً يشترك داخلوه في دفع العدوان أيّاً كان السبب: للشبع أو للضرورة أو لحب الحرية والسلام؟

وماذا يسمّي العقّاد احتلال الديمقراطية الإنجليزية لمصر -إذن- مدّة ستّين عاماً حين تأليفه الكتاب؟ عدواناً أم دفع عدوان؟!!

ماذا يسمّي احتلالها لبلاد الشام مدّة ربع قرن؟ عدواناً أم دفع عدوان؟!!

ماذا يسمّي احتلال الديمقراطية الفرنسية لشمال أفريقيا مدّة قرن؟ عدواناً أم دفع عدوان؟!!

ولماذا لا يكون هناك موقف ثالث لمصر؟ موقف المتفرّج على صراع النازية والديمقراطية المترقّب لنتائجه، المنتهز فرص التحرّر الكامل. فهي إن لم تربح بهذا الموقف فلن تخسر شيئاً لأنها ستستبدل فقط حينئذ الاستعمار الإنجليزي بالاستعمار الألماني.

وأخرى: (فليس لمصر مكان أكرم من تأييد الديمقراطية ومبادئ التفاهم بين الشعوب، والإيمان بقداسة المواثيق والعهود).

ليس من شكّ أنه أكرم لمصر أن تؤيّد التفاهم بين الشعوب، وتؤمن بقداسة العهود والمواثيق. لكن هل يؤيّد الطرف الثاني هذه المبادئ ويؤمن بها؟ أو قل: ما هي قيمتها عنده في واقع الحياة؟ وما هو رصيدها العملي عبر مسيرة الحضارة الحديثة؟

التاريخ الحديث يجيبنا: بأن مبادئ التفاهم بين الشعوب انتهكت انتهاكاً لم تعهده غير جماعات الوحوش في الغابات، هذا إذا كان لها وجود في المجال الديمقراطي، أو قل كان انتهاك جماعات الوحوش أرأف وأرعى وأحرص على تلك المبادئ من الديمقراطية الغربية.

وإلا فبماذا نفسّر حَلْب أوروبّا لشعوب قارّتي آسيا وأفريقيا حلباً تامّاً خلال قرنين؟

وبماذا نفسّر إثراء أوروبا الفاحش على حساب أمم أفريقيا وآسيا؟ في أيّة زاوية كانت تعشعش مبادئ التفاهم بين الشعوب حينذاك؟!!

التاريخ الحديث يجيبنا أيضاً: بأن قداسة العهود والمواثيق لم ترع حرمتها لدى الديمقراطية الغربية، حتى أنه يمكن القول باطمئنان كامل بتساوي العهود والمواثيق وعدمها عندها. دليل بسيط: ما مصير العهود والمواثيق المعطاة للشريف حسين؟ ما مصير الوحدة والاستقلال والحرية؟!! مصيرها: التجزئة والاستعمار والاستعباد!!!

هل كان العقّاد يجهل ما يقوله التاريخ الحديث؟ لا نظنّ ذلك، ولكنه عمى الديمقراطية الذي جعله يتجاهل كل هذه الحقائق.

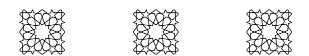
والخلاصة: أن إيمان العقّاد بالديمقراطية مطلق وغير محدود، وتتراوح تضحيته في سبيلها بين الدفاع بالمقالة، والدفاع ببذل الروح.

الآن: العقّاد الذي عرفناه مؤمناً بالفرد والديمقراطية يكتب عن الإسلام.

العقّاد الذي كتب (هتلر في الميزان) أثناء الحرب العالمية الثانية دفاعاً عن الديمقراطية الغربية، داعياً إلى التعاون مع الإنجليز يكتب في الوقت نفسه عن (عبقرية محمد).

هل تغيّر العقّاد ونكص عن إيمانه بالديمقراطية؟ وإيلائه الفرد القيمة الأولى في الحياة؟ وما هي الدوافع التي جعلته يكتب عن شخصيّات الإسلام خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها؟

قبل الإجابة على هذه الأسئلة سنحلّل فنّ العبقريّات عند العقّاد، ثم سيأتي الجواب تالياً ومعتمداً على هذا التحليل.



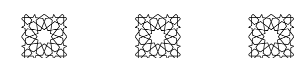
إسلاميّات العقّاد

يمكن أن نقسّم إسلاميّات العقّاد إلى قسمين:

أ – كتب العبقريّات: مثل عبقرية محمد، عبقرية الصدّيق، عبقرية عمر، عبقرية عثمان، عبقرية الإمام إلخ...

ب- كتب الموضوعات الإسلامية العامة: مثل الإسلام في القرن العشرين، الفلسفة القرآنية، المرأة في القرآن الكريم، الإنسان في القرآن الكريم إلخ...

وسنتناول هذين القسمين بالدراسة في إطار توضيحنا للمدرسة التاريخية التي ينتمي العقّاد إليها.



أ- العبقريّات:

تميّز العقّاد بفنّ العبقريات، فله فيها أسلوب خاصّ، ومذاق خاصّ، وطريقة خاصة، تجمع بين السيرة والتاريخ والعنصر الشخصي، وقد أكثر أصدقاء العقّاد ومؤيّدوه الحديث عن هذا الفنّ، واعتبروه إمارة تدلّ على عبقرية العقّاد.

تناول العقّاد في عبقرياته شخصية الرسول ﷺ وبعض شخصيّات صحابته مثل: الصدّيق، عمر، عثمان، عليّ، الحسين بن عليّ، معاوية، عمرو بن العاص، خالد بن الوليد، عائشة بنت أبي بكر، بلال إلخ... وشخصيّات غير مسلمة مثل: فرنكلين، فرنسيس باكون، غاندي، برناردشو إلخ...

وقد جعل العقّاد من عبقرياته الإسلامية وغير الإسلامية حقلاً لتطبيق نظرياته في الفرد، وشاهداً على دوره الفعّال في المجتمع والتاريخ. وقد تأثّر -خلال دراساته- ببعض الاتجاهات الفكرية الأوروبية التي تضخّم الفرد والمواهب الفردية.

وربما صحّ تطبيق نظرياته على العبقريات الغربية كفرنكلين، وباكون، ولكنه اعتسف على الحقيقة في عبقرياته الإسلامية، وما ذلك إلا لأنه أراد أن يقولب الشخصيّات الإسلامية ضمن نظرياته الجاهزة في الفرد والطبائع الفردية، فجاءت جملة من الفتوق في الغالب، وحزمة من المزوق في الشخصية.

وسنضع يدنا على هذه المزوق والفتوق في أكثر عبقريّاته جهداً، وأوضحها صقلاً عبقرية محمد ﷺ، وعبقريّتيّ عمر وأبي بكر رضي الله عنهما. وسنكتفي بالدراسة المفصّلة لهذه العبقريّات الثلاثة ممثّلة لكافة عبقريّاته.

عبقرية محمد:

يتحدّث العقّاد في بداية كتابه عن علامات مولد الرسالة والرسول، ثم يعرض جوانب متعدّدة من عبقرية محمد ﷺ، ويبدأ بعبقرية محمد العسكرية، ثم عبقرية محمد السياسية، ثم عبقرية محمد الإدارية، ثم يسلّط الأضواء على جوانب من شخصية الرسول مثل: محمد البليغ، محمد الصديق، محمد الرئيس، الزوج، الأبّ، السيّد، العابد، الرجل، محمد في التاريخ.

نحب أن نقرّر –منذ البداية– حقيقة أساسية هي أن الرسول ﷺ كان إنساناً ممتازاً منذ الجاهلية، ممتازاً بكفاءاته وإمكاناته ومواهبه الفطرية، وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز، أو قل أهّله امتيازه الفطريّ أن يتبوّأ مكاناً عالياً في مجتمعه، فحكمه في عدد من شؤونه كمعضلة الحجر الأسود، ولقبه بـ (الأمين).

لكن العقّاد يبتعد عن الحقيقة حينما يُرجع فلاح ونجاح محمد ﷺ جنديّاً وقائداً ومديراً وزوجاً وأباً إلخ... إلى امتيازه الذاتي، وإلى مواهبه الفطرية. ويتضح لنا هذا الابتعاد إذا تناولنا –مثلاً– شرحه للجانب العسكريّ من عبقرية محمد ﷺ لأنه أوفر الشروح طولاً.

يقرّر العقّاد في بداية بحثه لعبقرية الرسول العسكرية ستّ حقائق، ثم يقارن بين خططه وخطط نابليون بونابرت في فقرة تحمل عنوان (القائد البصير)، ويثبت فيها سبق

الرسول ﷺ لبونابرت في جميع الخطط والحيل الحربية التي اشتهر بها: من قضاء على قوة العدوّ بالحرب الخاطفة، إلى الاعتماد على القوة المعنوية، إلى الانتباه لقوة العدوّ التجارية والمالية والقضاء عليها بالإضافة إلى القوة العسكرية، إلى التركيز على حصار الجيوش، إلى مشاورة الأصحاب، إلى العناية بالاستطلاع والاستدلال، إلى الحذر من الألسنة والأقلام. ثم يتحدّث عن أغراض الحرب عامة ويصف الرسول في النهاية بأنه قائد بغير نظير ويردّ على المستشرقين الذين نالوا من الرسول لأمره بقتل الشاعر كعب بن الأشرف، وقتله أسرى غزوة بدر ولحكمه في بني قريظة إثر غزوة الأحزاب.

1- ليس من شكّ في أن مَلَكَة التخطيط في شؤون الحرب نامية عند الرسول ﷺ، وبصيرته في أمور القتال نفّاذة. ليس من شكّ في امتلاك الرسول لهذه الأدوات. ولكن هل يمكن أن نعيد انتصار الرسول في غزواته إلى هذه الأدوات فحسب؟ لا. فهناك وعد الله ورعايته، وتوفيقه، وملائكته المقاتلون، والنّعاس الذي يغشيه المسلمين أَمَنَة، والمطر الذي يطهّرهم، والرياح التي تقتلع خيام المشركين، وتثبيته لأفئدة المقاتلين، وقذفه الرعب في قلوب الكافرين، وقدره النافذ إلخ... مائة عامل وعامل، هيّأت أسباب النصر، فكانت الغلبة لجند الإيمان ... جند الله. إن انضياف هذه العوامل الربّانية إلى مَلَكات الرسول في التخطيط وغيرها يجلو حقيقة النصر عند معسكر الإيمان، ويربطه بمسبّباته الحقيقية. ولنسمع صوت القرآن يتحدّث عن بدر أول معركة في الإسلام في سورة الأنفال:

﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴿١١﴾ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٣﴾ ذَٰلِكُمْ ﴿١٤﴾﴾ (الأنفال،7-13).

وقال الله تعالى في سورة الأحزاب يتحدّث عن غزوة الأحزاب:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾ إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾﴾ (الأحزاب،9-11).

ويتحدّث القرآن الكريم -في المناسبة نفسها- عن موقف المنافقين المعوّقين فيقول:

﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًاۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴿٢٥﴾ وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾﴾ (الأحزاب،25-27).

وقال تعالى في سورة الحشر متحدّثاً عن حصار بني قريظة بعد غزوة الأحزاب:

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ (الحشر،1-2).

وقال تعالى في سورة التوبة بمعرض الحديث عن معركة حُنَيْن:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾﴾ (التوبة،25-26).

هذه الآيات تتحدّث عن معارك عدّة وتوضّح أسباب النصر، وشتّان بين الصورة التي يرسمها العقّاد والصورة التي يعرضها القرآن.

2- تكشف المقارنة التي أوردها العقّاد بين نابليون وهتلر من جهة وبين محمد ﷺ من جهة ثانية الجانب التخطيطي العقلي من شخصية الرسول، لكنه أغفل صفات ساطعة أخرى في بنائه: كالشجاعة والثبات والتضحية والإقدام والعزم والحزم والصبر إلخ... هنّ ألزم للقتال، وألصق بالحروب، وأرجح في ميزان الرجولة.

الرسول ﷺ يثبت في معركة أُحُد بعد أن اشتدّ الكرب على المسلمين، فيُفجّ رأسه الطاهر، وتُكسر ثنيتاه.

الرسول ﷺ يثبت في معركة حُنَيْن إثر تقهقر المسلمين، ويكون ثباته سبباً في ثبات المسلمين، ثم النصر.

عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه من أشجع فرسان العرب يقول: "كنا إذا حمي البأس ولقي القوم القوم اتقينا برسول الله ﷺ فلا يكون أحد منا أدنى إلى القوم منه"[1] .

فمن أين أتى هذا الثبات والتضحية؟ ومن أين جاءته هذه الشجاعة وهذا الإقدام؟

(1) المستدرك على الصحيحين، ج2، ص155 .

يشير المسلمون قبل غزوة أُحُد على الرسول ﷺ أن يخرج للقاء العدوّ في ظاهر المدينة، وكان رأيه البقاء فيها. فيلبس درعه، ويهيّء نفسه، فيندم المسلمون لما اجترحوه في حقّ الرسول من عدم إقرارهم لرأيه، فيعاودونه الحديث في شأن مكان القتال، ولكنه يجيبهم: "إنه ليس لنبي إذا لبس لأْمَتَه أن يضعها حتى يقاتل"[1] .

إنه عزم وأيّ عزم.

كيف تولّد هذا العزم في شخصية الرسول ﷺ ؟

المشركون يجتمعون في مكة ويتعاهدون على مقاطعة محمد وصحبه، في الطعام والشراب والزواج، في كل أمور الحياة، وينفّذون ذلك، وكم ينفّذونه؟ ثلاث سنوات كاملة، صبراً معجزاً حتى اضطرّوا إلى أكل الأعشاب والنعال.

فمن أين تأتّى هذا الصبر للرسول ﷺ ؟

الرسول يدخل مكّة، وأيّة مكّة؟! مكّة التي صاولته، اضطهدته، آذته، حاربت دعوته، عذّبت أصحابه. كيف يدخلها؟ فاتحاً. وأيّ فاتح؟ فاتح يهدم الأصنام التي أرجست بيت الله الحرام، ليعيد له نقاءه وطهارته. في هذا الجوّ المحموم، تتوتر الأسماع المجرمة باحثة عن السيد الغالب، وقد عرف الرسول ذلك منه فقال لهم: "ما تظنّون أنّي فاعل بكم؟" ويزداد التوتّر، وتعنف ضربات القلوب، ويجيبون: خيراً أخ كريم وابن أخ

(1) مسند الإمام أحمد، ج3، ص351 .

كريم. فيقول لهم الرسول الكريم: "اذهبوا فأنتم الطلقاء"[1] . إنه العفو الذي يثلج الصدور في هذا الكرب الشديد.

في مكّة نفسها وأثناء الفتح أمر بقتل سبعة عشر شخصاً ولو تعلّقوا بأستار الكعبة. وقد أنفذ القتل في أربعة منهم.

في اللحظة الزمنية نفسها عفو وقتل.

كيف تكَوَّن هذا الحَزم في بناء الرسول؟

شجاعة، إقدام، ثبات، تضحية، صبر، عزم، حزم إلخ... كيف انشادت هذه الصفات في كيان الرسول ﷺ ؟ وما هي الوسائل التي مَحَضَتْهُ هذه السمات؟

قد يقال: أنها تولد فطريّاً مع بعض الناس. هذا صحيح ولكنه جزء من الحقيقة. فقد يولد بعضها ولكن ليس على هذا المستوى من الزخم، وليس بهذا التوازن الفريد، وليس في هذا الأفق من الكمال. إن الأمر ليس أمر فطرة وحدها. فما هو السرّ إذن؟ السرّ في الإسلام، لقد جاءت معه، وتولّدت منه.

كان الرسول شجاعاً مقداماً لأن الإسلام علّمه كيف يؤمن بالله، ويعتقد بأحقّية الموت، وإدراكه له ولو كان في بروج مشيّدة، ويوقن بأنه لن يصيبه إلا ما كتبه الله له ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة،51).

---

(1) سنن البيهقي الكبرى، ج9، ص118 .

كان الرسول ثابتاً في المعارك لأنه يعمل بقول ربه: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ (الأنفال،16).

كان الرسول مضحّياً لأنه كان يوقن بالجزاء الأخروي، ويعمل بقول الله: ﴿وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾﴾ (النساء،74).

﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ (البقرة،190).

كان الرسول ﷺ إماماً في الصبر لأن الإسلام علّمه كيف يلجم شهواته، ويضبط غرائزه.

كان الرسول ﷺ حازماً عازماً لأن الإسلام نمّى إرادته بالصيام والقيام.

شجاعة، إقدام، ثبات، تضحية، صبر، حزم، عزم إلخ... هذه الصفات المتعدّدة المتناسقة المتكاملة تولّدت من بحر الإسلام الزاخر.

لكن لماذا تجاهل العقّاد أمثال هذه السمات؟! لماذا أغفلهن في (عبقرية محمد العسكرية) مع أنهن من لوازم القتال إن لم نقل ألزم من غيرهن؟! وإلا فما جدوى معركة بدون شجاعة وإقدام وتضحية وصبر وحزم وعزم؟ لماذا تجاهلهن وأغفلهن؟

تجاهلهن العقّاد وأغفلهن لأنهن جئن من معين الإسلام الخالد، وبطرق تربيته، ومن خلال حقائقه. وهو قد أراد عبقرية الرسول العسكرية ﷺ كعبقريات البشر الآخرين، فلتة من فلتات الطبيعة، منبتّة الأصول، شاذّة الأسباب، لا تتصل بما قبلها أو بعدها.

3- محمد عبقريّ في كل المجالات في كل الأمور في الشؤون العسكرية، في الإدارة، في الحكم، في القضاء، في السياسة، في الصداقة، في الأبوّة، في المعاملة إلخ... لماذا اجتمعت له كل هذه العبقريات؟ هل كن ذلك محض صدفة؟ هل عبقريته كعبقريات البشر الأخرى؟ جاد الزمن بها مرّة، وقد يجود أو لا يجود.

إن إرادة الله هي الفاعل الأول الذي جعل محمداً ﷺ يبلغ ذلك الشأن الرفيع في كل شأن.

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝﴾ (الشرح،1-4).

هيّأ الله له الأسباب، وذلّل الصعاب كي يحمل الرسالة ويؤدّي الأمانة: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ۝﴾ (الضحى،5-8).

أراد الله -إذن- محمداً قمّة سامقة، فكان السموّ، وكانت الشهاقة.

لذلك نخطئ كثيراً حينما نزن محمداً ﷺ بكفّة العبقريات البشرية الأخرى. لا لشيء بل لاختلاف في النوع، وانعدام في الصلة. فكما أننا لا نزن الأثقال بالأمتار، وذلك لا يزري بالموزون، ولا يرفع من قدر الزنة، كذلك يجب أن لا نزن شخصية محمد وتكوينه بفلان العبقريّ من الناس.

ولكن هل يعني انعدام الموازنة انسداد الطريق الذي سلكه محمد في وجه البشر الآخرين؟ هل يعني ذلك أنه موقوف عليه فحسب؟ أو قل هل يعني ذلك استحالة التشبّه والاقتداء به؟

الجواب: لا. بل إن الأمر أبسط من ذلك. فقد أراد الله محمد قمّة ضخمة شاهقة، ناصعة، مضيئة، حتى تبصرها الإنسانية كلّما غشي بصرها، وتفيء إلى ظلّها كلّما أكلّها المسير، وتتعلّق بها كلّما جذبتها الأوحال إلى القاع. وتشهد لها وعليها. من هنا كان انعدام الموازنة. وما شخصيّات أبي بكر وعمر وخالد وابن عبد العزيز وصلاح الدين والعزّ بن عبد السلام وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل إلخ... في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي إلا شاهد عمليّ على إمكانية الإقتداء والتشبّه بالرسول ﷺ.

ليس كيان محمد ﷺ -إذن- كياناً هارباً من الزمن كعبقريات البشر الآخرين، ولكنه كيان قمة أراد الله له الإعجاز، واستحالة الارتقاء إلى نهايته من جهة، وهو كيان بيِّن الصورة، واضح المعالم، لمن حزم أمره، وفل إرادته، وابتغى النسج على منواله من جهة ثانية.

4- فصل العقّاد بين الجانب المادي والجانب الروحي الغيبي في شخصية الرسول، وأظهره مجرّد إنسان يعمل بمواهب نامية، ومَلَكات متفتّحة، وإحساسات متوفّزة، ويعيش ضمن إيحاءات هذه المواهب والمِلَكات والإحساسات. لكن الرسول ﷺ عاش حياته بوحي السماء، وسيّر مواهبه ومَلَكاته بغيبها، وأنفذ شؤونه بأمرها. وقد رعته السماء -في الوقت نفسه- من طواغيت الأرض، وحفظته من الانحراف مع الهوى، وهيّأت له مقوّمات النصر.

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ (الإسراء،93).

﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۖ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ (الإسراء،73-75).

﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ ﴿٤٩﴾﴾ (الطور،48-49).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي

شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ (الحج،52-54).

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾ قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾ إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ (الجن،20-23).

﴿قُلْ إِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّىٓ أَمَدًا ﴿٢٥﴾ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾ (الجن،25-28).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا ﴿٦﴾ إِنَّ لَكَ فِى ٱلنَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ﴿٧﴾ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴿٩﴾﴾ (المزمل،1-9).

ولم يغفل الرسول ﷺ في حياته لحظة تزيد اتصاله بالسماء، وتوثق حباله فيها. وما أمر قيام الليل وصيام النفل والوصال، والأذكار والأوراد إلا شاهد واضح على هذه الحقيقة. عن عائشة: "أن نبي الله ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه. فقالت عائشة: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. قال: أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا"[1] .

فلماذا فصل العقّاد بين الجانب المادي والغيبي في شخصية الرسول؟ فهل الوحي زراية في حقّه؟ وهل تقلّل رعاية الله وحفظه له من قيمته في أنفسنا؟ وهل يخفضه اتّباعه لأمر الله في أعيننا؟ لا. ولكنه القالب المعوجّ الذي وضع العقّاد فيه محمداً فجاء بالتشويه لشخصية محمد، وكان التمزيق لكيانه ﷺ.

5- جرّد العقّاد الرسول ﷺ من رسالة الإسلام وقفز عنها، ولم يظهر أثرها في بناء شخصيّته. وما بلغ الرسول السموّ الرفيع، والدرجة العالية إلا بتوافق مَلَكَاته مع رسالته، وما كان نموذجاً فريداً في تاريخ الكمال الإنساني إلا من خلال التزامه بتعاليم دعوته.

ونحن لن نتمكّن من فهم كمال الرسول، ولن نحيط بأسرار شخصيّته إلا بالإحاطة برسالته. سئلت عائشة رضي الله عنها عن خُلُق الرسول ﷺ فقالت: "كان خُلُقه القرآن"[2].

(1) متفق عليه، (واللفظ للبخاري، ج4، ص1830) .
(2) مسند الإمام أحمد، ج6، ص91 .

ولم يعش الرسول ما عاش ولم يبذل ما بذل، ولم يقدّم ما قدّم إلا من أجل رسالته، وفي سبيل مُثُلها وقِيَمِها.

لماذا كان الرسول ﷺ صادقاً؟ لماذا كان مجاهداً؟ لماذا كان رحيماً؟ لماذا كان صلباً في شأن الألوهية؟ لماذا لم ينتقم من أعدائه حينما تمكّن منهم؟ لماذا لم يمثّل بأعدائه؟ لماذا كان حازماً مع اليهود؟ لماذا؟ إلخ... لن نستطيع أن نجيب على هذه الأسئلة إلا أنها أوامر الرسالة فكان الامتثال والطاعة منه.

وكأن العقّاد يظنّ أن الرسالة من الله فلا فضل لمحمد ﷺ فيها. صحيح أن الرسالة من الله، ولكن هل الالتزام برسالة الإسلام أمر سهل وبسيط؟ وماذا يعني الالتزام بالرسالة؟ إنه يعني تقويم الذات، إجبارها، تسييرها، تكييفها تبعاً لمتطلّبات الرسالة. إنه أمر يقتضي إرادة حادّة وعزيمة ماضية.

6- أظهر العقّاد افتتان المسلمين بشخص الرسول، وانبهارهم بمواهبه، وانسحارهم بإمكاناته. واعتبر إعجابهم به سبباً وحيداً لدخولهم في الإسلام. واعتبر -أيضاً- حب الرسول عندهم سابقاً على حب العقيدة.

تحدّث عن افتتان المسلمين ببلاغة الرسول ﷺ فقال: "وقد أعانه عليه السلام على أسلوب الإبلاغ أن الذين كانوا يستمعون إليه إنما كانوا يستمعون إلى كلام نبيّ محبوب مطاع. فهو نافذ في نفوسهم بغير حيلة، مستجمع لأسماعهم بغير تشويق قائم بالكفاية الوسطى التي لا حاجة إلى إفراط ولا خوف عليها من تفريط"[1] .

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص239 .

ويتحدّث عن اجتماع صداقات متنوّعة حول الرسول لمزاياه النفسية فيقول: "كل هذه المزايا النفسية –بل بعض هذه المزايا النفسية– خليق أن يتمّ لصاحبه أداة الصداقة أوفى تمام، وأن يجعله محبّاً لمن حوله جديراً منهم بأحسن حب وولاء، فلم يعرف في تاريخ العظمة –لا بين الأنبياء ولا غير الأنبياء– إنسان ظفر بنخبة من الصداقات على اختلاف الأقدار والبيئات والأمزجة والأجناس كالتي ظفر بها محمد، ولم يعرف عن إنسان أنه أُحيط من قلوب الضعفاء والأقوياء بما يشبه الحب الذي أُحيط به هذا القلب الكبير"[1] .

ويبيّن سبق حب محمد في قلوب المسلمين لحب العقيدة والإيمان فيقول: "إلا أننا عنينا محبة الصداقة في هذا الباب لأنها هي المحبة التي جعلت كثيراً من الناس يؤمنون بمحمد لمحبّتهم إيّاه واطمئنانهم إليه، فكانت سابقة في قلوبهم وأرواحهم لحب العقيدة والإيمان"[2] .

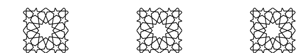
ويعرض جذب محمد ﷺ نماذج بشرية متعدّدة فيقول: "أما عظمة العظمات فهي التي تجذب إليها الأصحاب النابغين من كل معدن وكل طراز، وهي التي يتقابل في حبّها رجال بينهم من التفاوت مثل ما بين أبي بكر وعليّ، وبين عمر وعثمان، وبين خالد ومعاذ، وبين أسامة وابن العاص، كلّهم عظيم وكلّهم مع ذلك مخالف في وصف العظمة لسواه"[3] .

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص246 .
(2) المرجع السابق، ص، 247 .
(3) المرجع السابق، ص248 .

ليس من شكّ في إعجاب المسلمين بالرسول، وحبهم له دون حدود، لأن بناء الرسول أهل للإعجاب والحب. ولكن نخالف الحقيقة حينما نقصر دخول الجاهليّين إلى الإسلام على هذا الدافع فقد آمنوا بالإسلام إعجاباً بالرسول من جهة، وإيماناً بقيمه لاستوائها في نفوسهم وانسجامها مع فطرتهم من جهة ثانية.

فلو اقتصر دخول المسلمين في الإسلام على إعجابهم بشخص الرسول، وحبهم له، وافتتانهم به، لانتهت الدعوة الإسلامية بوفاة الرسول ﷺ، أو بعيد وفاته ريثما يزول سحر الافتتان. ولكن الدعوة الإسلامية استمرت قروناً طويلة، وما ذلك إلا لملاءمة الإسلام للفطرة البشرية التي انجذبت إليه في زمن الرسول، ثم استمرّ الانجذاب في الأزمان التالية.



عبقريّتا الصدّيق والفاروق:

1- نقرّر -ابتداء- حقيقة امتياز أبي بكر وعمر، وتفرّدهما في صفاتهما، وسموّ معدنهما. وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز، فتولّى أبو بكر أمر الديّات عن قريش، وتولّى عمر السفارة والتحكيم فيها.

2- أعاد العقّاد صفات أبي بكر في الإسلام من قبول له، وتعلّق به، وتجنّب لفلتات الطبع واللسان، وصدق ومروءة ووقار إلخ... إلى مزاجه الفطريّ، وتكوينه العصبيّ، وسيادة البيت الذي جاء منه. فقال: "فمن جملة الملامح والصفات التي وصف بها يتبيّن لنا أنه كان من أصحاب المزاج العصبيّ الناشئين في وراثة كريمة، فهو عصبيّ كريم النزعات والطويّات.

ولا يندر في أصحاب هذا المزاج أن يتميّزوا بحدّة الذكاء، وسرعة التأثّر والطموح إلى المثُل العليا والحماسة لما يعتقدونه والتعلّق بما يؤمنون به ويصدّقونه والتقدّم في العقائد والدعوات.

بل هذا هو الغالب فيهم كما نشاهد اليوم في كل دعوة دينية أو اجتماعية أو سياسية، لن تخلو من أُناس في مزاج أبي بكر وخلائقه الجسدية والنفسية ينصرونها ويتشبّثون بها ويؤمنون بدعاتها ولا ينكصون عن سبيلهم أو سبيلها.

وإذا كان الرجل من بيت من بيوت الشرف والوجاهة فشأنه -إذ يكون هذا المزاج- أن يعتصم بالوقار ودواعيه، وأن يستزيد من خلائق الصدق والمروءة التي ركبت فيه.

ولم يكن سيادة بيته سيادة جبّارين يملكون الناس بالبأس والسطوة.

فسبيله إذن أن يعتصم بصدقه ومروءته ليحفظ بهما كرامة الشرف الذي ينتمي إليه، وأن يستزيد من ذلك الصدق وتلك المروءة بما يزيدهما في التمكين ويملي لهما في الثبات والرسوخ، وأن يتجنّب فلتات الطبع واللسان، ويتنزّه عن كل مخلّ بالوقار مزرّ بالصيان، لأن وقاره وصيانه هما الحجاز القائم بينه وبين كل مهانة واستخفاء، ولو كان باطش المظهر، أو باطش السيادة فقد يستغني عنهما بعض الاستغناء في بعض الأحيان. أما وهو بعيد عن البطش في مظهره وسيادته فليس من شأنه أن يغفل عن سمت الوقار والمروءة طرفة عين.

وقد عُرف الصدّيق بالحدّة وهي أيضاً من خلائق هذا المزاج التي يغالبها من يحرصون على وقارهم ومروءتهم أن يستهدف لجرائر الحدّة أو يندفعا في غير عمل حميد.

إلا أن يمس الرجل فما هو أخصّ الخصائص التي يقوم عليها مزاجه وتستقيم عليها عاداته وسماته. عندئذ تعسر المغالبة وتبدر الحدّة من مكمنها وهي على حقّ إذن في بروزها.

لهذا نرجع إلى حوادث أبي بكر في الحدّة والصرامة على خلاف عادته من الرحمة والألفة فإذا هي كلّها مما يمسّ الصدق والتصديق، أو يمسّ الإيمان، أو يجري مجرى الاستهزاء الذي يمسّ الوقار"(1) .

ينسب العقّاد في مكان آخر من مجموعاته جود وعطف وحزم واندفاع أبي بكر إلى مزاجه العصبي وإلى موروثاته فيقول: "فأبو بكر لما وصفوه رجلاً لا محالة من أصلاء المزاج العصبيّ النابتين في منبت الشرف والمروءة، وقد قالوا أنه كان يجود بماله، ومثل هذا الرجل خليق أن يجود بماله، وقالوا أنه يحتدّ ويعطف، ومثل هذا الرجل معهود في حدّته وعطفه، وقالوا أنه يروّض نفسه على السمت والكرم، ومثل هذا الرجل لا يستغني عن هذه الرياضة ولا يعجز عنها، وقالوا أن يشتدّ في اعتقاده وليس فيما شهدناه وخبرناه أشدّ من اعتقاد مثله"(2) .

ويرجع إيمان أبي بكر بمشاق المجد، وجهاده في الحقّ، وأخذه بيد المهيض، إلى كرم النحيزة فيقول: "وعرف طريق الخير من بداية الأمر أنه أشقّ الطريقين، وعوّده كرم النحيزة من قبل أن المجد تكليف وجهد، وأن الحق صبر وجهاد، فكانت سنّة فيهما أن يحمل المغارم وأن يأخذ بيد المهيض، وأن يجور على نفسه وفاء بحق غيره، فلم تطرقه الدعوة الإسلامية من باب غريب، ولم يصادفه الجهاد للدين على غير تأهب وتدريب، بل زاده يقينا من طبعه، واستواء على نهجه"(3) .

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص365 .

(2) المرجع السابق، ص361 .

(3) المرجع السابق، ص372 .

3- دافع العقّاد عن البطولة وعن الإعجاب بها. وبيّن أثر ذلك في التاريخ فقال متحدّثاً عن أبي بكر: "وهذا الإعجاب بالبطولة هو الوسم الذي يتسمّ به كل عمل من أعماله وكل نية من نيّاته، وهو السرّ الذي نراه كاملاً في كل رأي يرتئيه وكل قرار حاسم يستقرّ عليه.

والإعجاب بالبطولة في التاريخ الإنساني شيء عظيم، ليس بعد البطولة منزلة يشرف بها الإنسان أشرف من منزلة الإعجاب بها والركون إليها، لأن الفضيلتين معاً لازمتان جنباً إلى جنب في كل أمر جليل ثم في تاريخ الإنسان وكل طور من أطوار التقدّم ارتقى إليه.

وليقل أصحاب التحليل العلمي ما يشاؤون.
وليقل أصحاب القياس المنطقي ما يحبّون.

فشاءوا أو لم يشاءوا، وأحبوا أو لم يحبوا. لقد تمّ بغير التحليل العلميّ وبغير القياس المنطقي كثير من العظائم في تاريخ الإنسان ولم يتمّ قط ولن يتم -فيما نرى- أمر عظيم واحد بغير البطولة وبغير الإعجاب بالإبطال"[1] .

ويتحدّث عن إعجاب أبي بكر رضي الله عنه ببطولة محمد صلى الله عليه وسلم ويحلّل أسباب إعجابه ببطولته فيقول: "كان أبو بكر -كما رأينا- رجلاً عصبيّ المزاج دقيق البنية، خفيف اللحم صغير التركيب.

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص363 .

تكوين يغلب على أصحابه أحد أمرين: إن كانوا من كرام النحيزة فهم مطبوعين على الإعجاب بالبطولة، والإيمان بالأبطال.

وإن كانوا من لئام النحيزة فهم مطبوعون على الحسد والكيد، وهما ضرب من الإعجاب المعكوس يؤدّي إليه إنعكاس الطبيعة، والإحساس بالعظمة في غير معاطفة بينهم وبينها ولا ارتياح إليها.

فالحسد هو إعجاب اللئيم عند شعوره بالعظمة، وهو التحية التي يؤدّيها اللئيم إلى العظمة حسبما عنده من التواء وارتكاس.

ولهذا يصحّ أن يقال أن أصحاب البنية الدقيقة والمزاج العصبيّ مطبوعون على الشعور بالعظمة على حال من الأحوال، فإن كانوا كراماً شعروا بها مغتبطين مؤيّدين وإن كانوا لئاماً شعروا بها حنقين مثبطين، ويندر فيهم جداً من يشذّ عن هذه أو تلك من الخصال"[1] .

ويحدّد الوسيلة التي اهتدى بها أبو بكر رضي الله عنه إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيقول: "وهو قد قال هذه نفس عظيمة لا شكّ في عظمتها، فالخير في متابعتها إن لم يكن بدّ من افتراق الطريق بينها وبين أعدائها.

وهاديه فيما اهتدى إليه هو إعجابه بالبطولة"[2] .

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص363 .

(2) المرجع السابق، ص366 .

ويستشهد العقّاد على أصالة الإعجاب بالبطولة عند أبي بكر بإحسانه القيام بالمراسيم فيقول: "ومن أصالة الإعجاب بالبطولة فيه أنه كان مثلاً في أدب الملازمة وقدوة في أصول المصاحبة، وكان بفطرته خبيراً بالمراسيم التي نسمّيها اليوم (بالبروتوكول) لأن أدبه في توقير العظمة أدب الطبع الذي يهتدي من نفسه بدليل.

انظر إليه وهو يستأذن أسامة في استبقاء عمر.

انظر إليه وهو يأبى إلا أن يركب أسامة وهو يشيّعه سائراً على قدمية.

انظر إليه وهو ينادي بنته عائشة بأمّ المؤمنين.

هو في كل أولئك المعجب المؤدّب بأدب المصاحبة الخبير بمراسيم المعاملة، الذي يدرس بوحي نفسه كيف يكون التعظيم وكيف يكون السلوك، وكيف تصان حقوق المراتب والدرجات"[1] .

حَتْم مجبور: من كان عصبيّ المزاج، دقيق البنية خفيف اللحم صغير التركيب، وكان مطبوعاً على الإعجاب بالبطولة، والإيمان بالأبطال.

جَبْرِيَّة محتومة: أن يعجب أبو بكر بالبطولة، وليكن البطل محمداً!!!

ما أسخف هذا الكلام!! وإلا فأين إرادة الإنسان؟ وما هو دورها؟

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص373 .

لا نشكّ في إعجاب أبي بكر بمحمد ﷺ، ومَن غير محمد جدير بالإعجاب؟ لكنه إعجاب الوعي والاختيار، لا إعجاب الوراثة والجبر المحتوم، ونذهب إلى أبعد من هذا فنقول: سيعجب أبو بكر بمحمد مختاراً حتى لو لم يملك الموروثات التي حدّدها العقّاد للإعجاب بالبطولة. وإذا كان لابدّ من تقسيم الإعجاب بين وعيه واختياره من جهة ووراثته من جهة ثانية فإن الإعجاب الأول ينال النصيب الأوفى. وتاريخ الصحابة شاهد أكيد على هذه الحقيقة.

لكن أليس حَقُّ محمد جديراً بالإعجاب؟ أليست رسالته جديرة بالإعجاب والاتباع؟ ولماذا الفصل بين محمد وبين حقّه؟ لماذا الفصل بين محمد وبين رسالته؟ أليس محمد قرآناً يتحرّك؟ والقرآن محمداً يتلى؟ أليس كلاهما متكاملين؟ لماذا لا نحسب إرهاق القيم الجاهلية المعْنِت لنفس أبي بكر ونحسب رضاها للحق؟ ألا يملأ الحق النفس ويعجبها ويمتلكها؟ ألا يمكن أن يفتر الإعجاب الشخصي ويأتي دور الحقّ في ملء النفس؟

4- يرسم العقّاد أبا بكر مشدوهاً ببطولة محمد، مسحوراً أمامه، مشلولاً في وجهه، مقلّداً له في كل أمر، ويرسم عمر متصرّفاً خلال حياة الرسول، وحين تولّى أمر المسلمين فيقول: "كان أبو بكر نموذج الاقتداء في صدر الإسلام غير مدافع. وكان عمر في تلك الفترة نموذج الاجتهاد دون مراء"[1] .

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص377 .

فيذكر حادثة الإسراء مثالاً على تصديق أبي بكر المطلق للرسول ﷺ فيقول: "وكان أناس قد ارتدّوا بعد الإسلام لما سمعوا حديث الإسراء ولم يتبيّنوه، فأما أبو بكر فما زاد على أن قال: أو قد قال ذلك؟ لئن قال ذلك لقد صدق. فغاظهم منه أنهم لم يبلغوا منه موقع التشكيك فيما أربى عندهم على حدود التصديق، وعادوا يسألونه: أتصدّق أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وعاد قبل أن يصبح؟ قال: نعم إني لأصدّقه فيما هو أبعد من ذلك من خبر السماء في غدوة أو روحة. ثم ذهب إلى النبيّ ﷺ فطفق منه يسمع ويصدّقه ويقول: أشهد أنك لرسول الله"[1] .

ماذا نجد في جواب أبي بكر رضي الله عنه ؟ هل نجد أنه صدّق حادثة الإسراء لأنه معجب مقتد بمحمد ﷺ فقط؟ لا. نجد أنه صدّق حادثة الإسراء لإيمانه بصدق محمد وانتفاء كذبه من جهة، ولإمكان الإسراء والمعراج من تصوّره لمفهوم النبوّة والألوهية من جهة ثانية (فهو يصدّق محمداً فيما هو أبعد من ذلك من وحي السماء في كل غدوة أو روحة).

يصدّق -إذن- أبو بكر رضي الله عنه محمداً ﷺ ليس بعامل الإعجاب بالبطولة فقط، ولكن من خلال الإيمان المطلق والفهم السليم لقدرة الله. ويتأكّد اليقين الفاهم لقدرة الله عنده في حادثة المراهنة بينه وبين أبيّ بن خلف الجُمَحي إثر نزول القرآن بغلبة الروم على الفرس، فقد صاح به أبيّ بن خلف الجُمَحي: كذبت يا أبا فضيل. قال أبو بكر:

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص367 .

أنت أكذب يا عدوّ الله، ودعاه أبيّ أن يراهنه على عشر قلائص، فردّ عليه أبو بكر: بل على مائة إلى تسع سنين[1] . وتتصف بعض أعمال أبي بكر بالابتداع، فقد جمع القرآن. جاء في البخاري عن زيد بن ثابت أنه قال: "أرسل إليّ أبو بكر يوم مقتل أهل اليمامة وعنده عمر فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه وإني لأرى أن تجمع القرآن. قال أبو بكر: قلت لعمر كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم. فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير. فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال إلخ..."[2] .

واستخلف أبو بكر عمر حيث لم يستخلف الرسول أحداً، فقد أملى على عثمان بن عفّان كتابه "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في

---

(1) تفسير الطبري، ج21، ص18 .

(2) صحيح البخاري، ج4، ص1720 .

آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند أول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه وإن بدل فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير أردت ولا أعلم الغيب (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) والسلام عليكم ورحمة الله"[1] .

لم يلزم أبو بكر خطاً واحداً، بل كان مقتدياً ومبدعاً.

أخطأ العقّاد حينما ألزمه قالباً معيّناً، لأن واقع التاريخ نفى عنه ذلك.

مردّ ذلك كلّه إلى الإسلام العظيم الذي يغني الشخصية، وينمّيها، ويجعلها فوق كل قالب، ويعطيها القدرة على الحركة في كل موقف، وإزاء كل حادثة.

يعترف العقّاد أن موقفي أبي بكر وعمر من حادثة المرتدّين يناقضان ما صوّره من نفسيهما من حيث اللّين والشدّة، والاقتداء والتصرّف فيقول: "فقد كان المظنون أن يتجه عمر إلى جانب الشدّة وأن يتجه أبو بكر إلى اللّين، فجاء اختلافهما يومئذ على غير المظنون"[2] .

(1) الطبقات الكبرى، ج3، ص200 .

(2) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص423 .

ويعرض موقفهما التاريخي فيقول: "كان عمر يقول لصاحبه يا خليفة رسول الله تألّف الناس وارفق بهم كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: أُمِرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه.

وكان أبو بكر يقول: والله لأُقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حقّ المال، والله لو منعوني عناقاً لقاتلتهم على منعها. ويملكه الغضب فيصيح بصاحبه: يا ابن الخطّاب رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك؟ أجبّار في الجاهلية وخور في الإسلام؟ إنه قد انقطع الوحي وتمّ الدين، أو ينقص وأنا حيّ؟"[1] .

ويتحمّل في تعليل موقف أبي بكر فيقول: "فالموقف العصيب هو الذي يراجع فيه الإنسان نفسه ويثوب إلى المكنون من أخلاقه فيصل منها إلى القرار الذي يخفى على الناس في عامة الأحوال ولا يظهر لهم للوهلة الأولى. فيشتدّ اللّين ويلين الشديد أو يبدو كل منهما على الحالين بجميع ما فيه من شدّة ولين. ومن ثم يبدو ما لم يكن بمعهود في عامة الأحوال"[2] .

ويردّ ثورته إلى اجتراح المرتدّين لكرامته الشخصية وإلى طبعه الموروث فيقول: "فقد كان أبو بكر عند طبعه حين أبى أن يترك عقالاً مما كان يأخذه رسول الله من فريضة الزكاة، وكان ذلك عند طبعه حين استثاره الاستخفاف به والجرأة عليه، كأنهم

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص424 .
(2) المرجع السابق، ص425 .

يستصغرونه ويقتحمونه، وهو الذي توقّر طول حياته عن مكانة من يُستصغر ويُقتحم، لدقّة في تكوينه وقوة في نفسه تعاف أن تحسب عليه الدقّة في التكوين صغراً في المقام"[1] .

تمحّل العقّاد في تفسير موقف أبي بكر أي تمحّل، وقادته قوالبه المسبقة التي أراد أن يصبّ فيها عبقريّته إلى هذا التمحّل.

فليس الموقف العصيب هو الذي غيّر طبائع أبي بكر واستخرج المخفيّ منها، وليست صيحته "والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها"[2] ثورة لنفسه .. لم يفهم العقّاد موقف أبي بكر وثورته لأنه لم يعش الإسلام. كان موقفه طبيعيّاً في الإسلام وثورته خالصة لله. موقفه: موقف المسلم المسؤول المتمسّك بكلية الإسلام، وثورته: ثورة المؤمن الغيور على عقيدته. ولكن قد يقال ألم يكن عمر متمسّكاً بكلية الإسلام وغيوراً على عقيدته عندما عارض مقاتلة المرتدّين؟ تكمن حقيقة اختلاف موقفي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في كون أحدهما يتحمّل المسؤولية المباشرة للحكم والآخر المسؤولية غير المباشرة.

6- يعدّد العقّاد أسباب عدل عمر بن الخطّاب فيحدّدها بأربعة: الوراثة، القوة، ذوق الظلم، تعليم الدين، يقول: "لم يكن عمر عادلاً لسبب واحد بل لجملة أسباب كان

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص383 .
(2) صحيح البخاري، ج2، ص507 .

عادلاً لأنه ورث القضاء عن قبيلته فهو من أنبه بيوت بني عديّ الذين تولّوا السفارة والتحكيم في الجاهلية، وراضوا أنفسهم من أجل ذلك جيلاً بعد جيل على الإنصاف وفصل الخطاب، وجدّه نفيل بن عبد العزّى هو الذي قضى لعبد المطّلب على حرب بني أمية حين تنافرا إليه وتنافسا على الزعامة. فهو عادل من عادلين، وناشئ في عهد الحكم والموازنة بين الأقوياء.

وكان عادلاً لأنه قويّ مستقيم بتكوين طبعه، وإن شئت فقل أيضاً بتكوينه الموروث إذ كان أبوه وجدّه نفيل من أهل الشدّة والبأس وكانت أمّه حنتمة بنت هشام بن المغيرة قائد قريش في كل نضال. فهو على خليقة الذي لا يحابي لأنه لا يخاف، والذي يخجل من الميل إلى القويّ لأنه جبن، ومن الجور على الضعيف لأنه عوج يزري بنخوته وشممه.

وكان عادلاً لأن آله من بني عدي ذاقوا طعم الظلم من أقربائهم بني عبد شمس وكانوا أشدّاء في الحرب يسمّونهم لعقة الدمّ،ولكنهم غلبوا على أمرهم لقلّة عددهم بالقياس إلى عدد أقربائهم، فاستقرّ فيهم بغض القويّ المظلوم للظلم وحبّه للعدل الذي مارسوه ودربوا عليه، وساعدت عبر الأيام على تمكين خليقة العدل في خلاصة هذه الأسرة أو خلاصة هذه القبيلة ونعني به عمر بن الخطّاب.

وكان عادلاً بتعليم الدين الذي استمسك به وهو من أهله بمقدار ما حاربه وهو عدوّه. فكان أقوى العادلين كما كان أقوى المتّبعين والمؤمنين"[1] .

لا تكفي الأسباب السابقة التي ذكرها العقّاد لتفسير عدل عمر. وإلا فلماذا لم يكن بنو عديّ -جميعهم- عادلين كعمر؟ أو بصورة أدقّ لماذا لم يكن أخوه زيد مشهوراً بالعدل مثله مع أنه ورث الأسباب نفسها التي جعلته عادلاً؟ السبب الوحيد الذي يمكن أن نفسّر به عدل عمر هو الضمير الذي وترته معطيات العقيدة الإسلامية، وصقلته تربية محمد ﷺ. ولكن قد يقال أ لم تتهيّأ العقيدة الإسلامية وتربية محمد لعدد كبير من الصحابة، ولماذا تميّز عمر بينهم بالعدل؟ هنا يأتي دور الاستعداد الخاص من وراثة وبيئة عاملاً مساعداً على تقبّل معطيات العقيدة والتربية، ودافعاً بالتالي إلى التميّز والبروز في مجال العدل.

7- ينكر العقّاد إطاعة عمر لتعاليم السماء في تصرفاته الرحيمة، بل كان مطيعاً لنفسه الرحيمة التي تحرّكت للظلم أولاً. فقد قال معقّباً على تصرّفه إزاء الأولاد الجياع الذين ألهتهم أمّهم بغلي الماء: "وأمثال هذه القصة في سيرة عمر كثير، لا يقال أنها هي كمثيلاتها من الشعور بالتبعة وليست من الرحمة. لأن العهد بالشعور بالتبعة أن يأتي من الرحمة، وليس العهد بالرحمة أن تأتي من الشعور بالتبعة.

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص488 .

كذلك لا يقال أنه قد كان يطيع أمراً سماويّاً تحرّكت له نفسه أو لم تتحرّك فإن النفس التي تتحرك للأمر السماويّ هي النفس التي فيها الخير ولها رغبة فيه. وقلّما تشفق من عقاب السماء إلا أن تشعر بألم الظلم ومبلغ استحقاقه للعقاب"[1].

ويستشهد العقّاد بحوادث يحول فيها النفور الديني دون الرحمة ليؤكّد الفكرة السابقة –وهي إطاعة عمر لبذور الرحمة في نفسه قبل إطاعة تعاليم السماء– فيقول: "على أن عمر كان يرحم في أمور كان يحول فيها النفور الديني دون الرحمة عند الكثيرين.

فمن ذلك أنه رأى شيخاً ضريراً يسأل على باب. فلما علم أنه يهوديّ قال له: ما ألجأك إلى ما أرى؟ قال أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله. فأعطاه ما يكفيه ساعتها، وأرسل إلى خازنه يقول انظر هذا وضرباءه فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب ... ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

فهنا علّمته الرحمة كيف يطيع الدين ولن يطيع الدين هكذا إلا رحيم.

وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم من بيت المال كما فرض لكل مولود من زوجين، وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس أناس ينفرون فلا يرحمون.

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص499 .

بل كان يرحم كل مخلوق حيّ حتى البهيم الذي لا يبين شكلية، فروى المسيّب بن دارم أنه رآه يضرب رجلاً ويلاحقه لأنه يحمّل جمله ما لا يطيق.

وكان يدخل يده في عقرة البعير الأدبر ليداويه، وهو يقول: إني لخائف أن أُسأل عما بك. ومن كلامه في هذا المعنى: لو مات جِدْيٌ بطَفّ الفرات لخشيت أن يحاسب به الله عمر.

وإنه لشعور بالتبعة عظيم.

لكنه كما أسلفنا لن ينبت في كل أمير عليه تبعة. إلا أن يكون به منبت للرحمة عظيم"[1] .

حتماً عمر رحيم.

ليست عظمة عمر في أن يلبّي نوازع الرحمة، فقد نجد كثيراً من الرحماء في التاريخ يلبّون دوافعها عندهم، والرحمة -في هذه الحالة- أثرة، لكن عظمة عمر في كونه يجيب دواعي الرحمة -كأتمّ ما تتطلّب- في مواطن تبعده عنها، وهذا ما لا نجده عند عمر المسلم. فسواء نفر أم مال، أحبّ أم أبغض، غضب أم كره، فهو منفذ أمر الرحمة انطلاقاً من الإحساس بالمسئولية، والشعور بالتبعة، والخوف من الله. وهذه القدرة على الفصل بين نوازع الذات: أهوائها وشهواتها، اقترابها وابتعادها، وبين إمضاء أمر ما هي ميزة عمر المسلم.

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص499 .

ولو عدنا إلى جميع الحوادث التي استشهد العقّاد بها على إطاعة عمر لبذور الرحمة في نفسه قبل إطاعته لتعاليم السماء، لوجدنا عمر -نفسه- يُرجع رحمته تصريحاً إلى الخوف من الله، أو إلى التزامه بآية أو حديث، وإن لم نجد تصريحاً فإننا سنجد توجيهاً من القرآن أو السنّة يحضّ على مثل هذا الموقف:

"لخشيت **أن يحاسب الله به عمر**"[1] .

"إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والفقراء هم المسلمون **وهذا من المساكين من أهل الكتاب**".

"روى المسيّب بن دارم أنه رأى عمر يضرب رجلاً ويلاحقه بالزجر لأنه يحمّل جمله ما لا يطيق"[2] . ألا يرتبط هذا بتوجيه الرسول ﷺ حيث يقول: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها **فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض**"[3] . وبتوجيهه -أيضاً- حيث يقول: "بينا رجل بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني. فنزل البئر فملأ خفه ماء فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له"[4] .

(1) صفة الصفوة، ج1، ص285 .
(2) الطبقات الكبرى، ج7، ص127 .
(3) صحيح البخاري، ج3، ص1205 .
(4) متفق عليه، (واللفظ للبخاري، ج2، ص870) .

(وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم[1] ... وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس أُناس ينفرون فلا يرحمون).

لا لن ينفر عمر، لأن الرسول ﷺ علّمه أن يقف من الزانية موقفين مختلفين في لحظتين متعاقبتين، ويتضح هذا التوجيه في الحديث الشريف: "عن عمران بن حصين أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ وهي حبلى من الزنى فقالت: يا نبي الله أصبت حداً فأقمه علي. فدعا نبي الله ﷺ وليها فقال: أحسن إليها فإذا وضعت فائتني بها. ففعل. فأمر بها نبي الله ﷺ فشكت عليها ثيابها ثم أمر بها فرجمت ثم صلى عليها فقال له عمر: تصلي عليها يا نبي الله وقد زنت؟ فقال: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى"[2] .

أيهما سنصدّق؟ العقّاد الذي يعيد رحمة عمر رضي الله عنه إلى بذورها أولاً قبل تعاليم السماء؟!! أم سنصدّق عمر -نفسه- الذي يعلّل رحمته بإطاعته لتعاليم السماء أولاً؟!! لاشكّ أننا سنصدّق عمر.

8- علّل النقّاد الأوروبّيون استقامة عمر بن الخطّاب على العدل بالجمود في التفكير، وعلّل العقّاد الظاهرة نفسها بالقدرة والثقة بالنفس، وبانثناء الأحداث أمامه بدلاً من

---

(1) الطبقات الكبرى، ج3، ص298 .

(2) صحيح مسلم، ج3، ص1324 .

أن ينثني لها فقد قال: "فالناقدون الأوروبّيون الذي فسّروا عدله المستقيم القاطع بالنظر الضيّق والفكر المحدود لم يفهموه ولم ينصفوه. ولو فهموه وأنصفوه لعلموا أن عدله المستقيم القاطع زيادة في القدرة وليس بنقص في الفطنة، أو أنه زيادة في قوة الثقة وقوة الإيمان وليس ينقص في العلم والبداهة، ولم يكن عسيراً عليهم أن يفقهوا ذلك لو راجعوا أنفسهم وتريّثوا في حكمهم، لأن قوة الفطرة وقوة الإيمان لا تخفيان في خُلُق من أخلاقه ولا عمل من أعماله، ولا تزالان ممزوجتين فيه بكل إقدام وإحجام، فكان يقدم على أعظم الخطوب ويحجم عن أهون الهينات تحرّجاً منها وتنزّهاً عنها، إذا اقتضى ذلك وازِع من قوة الإيمان.

فلم يكن يمضي قُدماً لأنه يغفل عما حوله من النواتئ والمتعرّجات والسدود بل كان يمضي بينها قُدماً لأنه لا يباليها ويؤمن أصدق الإيمان أن تنثني له إذا مضى فيها فلا حاجة به أن ينثني"[1] .

ليست ظاهرة التزام ابن الخطّاب العدل مبعثها الجمود كما قال النقّاد الأوروبّيون، ولا مبعثها القدرة والثقة بالنفس كما أراد العقّاد. لكن مبعثها بالدرجة الأولى: ضمير حيّ جيّاش، موقن بحساب الله، راج رضاه، خائف من عذابه. ضمير ربّاه محمد ﷺ، وصاغته العقيدة الإسلامية.

---

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص512 .

9- ألحق العقّاد بعض تصرّفات الفاروق الصغيرة بتصرّفات العظماء فقال: "فاشتهر عن كثير من كبار القادة أنهم يؤمنون لهم بنجم سعد يلحظهم، أو بغاية أجل لا يعجلون عنها، أو بإلهام يهديهم إلى النجاة ويرون إماراته وعلاماته في الرؤى والهواتف وكلمات الفال والبشارة. وكان عمر يتفاءل بالأسماء وينظر في الرؤى المنامات، ويروى عنه في روايات متواترة: أنه أنبئ بموته في منام وأنه رأى ديكاً ينقره نقرتين، وفسّروا له الديك برجل من العجم يطعنه طعنتين"[1] .

لم يكن تفسير الفاروق للرؤى نابعاً من أنه قائد كبير، ولكن من إجازة الإسلام ذلك له، وما تفسير يوسف عليه السلام لصاحب السجن رؤياه ورؤيا فرعون بغائبة عن أذهاننا.

❋ ❋ ❋

فقد آمن أبو بكر -إذن- بدعوته، وتعلّق بها وتحمّس لها، بدافع من مزاجه ومثاليّته!!

اعتصم أبو بكر بالوقار، واستزاد من الصدق، وابتعد عن فلتات الطبع واللسان، وجاد بماله بدعوى تكوينه العصبيّ!!

جار أبو بكر على نفسه، وأخذ بيد المهيض وجاهد، وصبر بحجّة كرم النحيزة!!

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص532 .

تبع أبو بكر محمداً لأنه رجل عصبيّ المزاج، دقيق البنية خفيف اللحم صغير التركيب وهو تكوين يغلب على أصحابه الإعجاب بالبطولة إن سلباً وإن إيجاباً وقد كان مقتدياً في تبعيّته وذلك لأنه بقي مسحوراً مشدوهاً بالبطولة، وواقعاً تحت تأثيرها!!!

تطرّف أبو بكر في موقفه مع المرتدّين لأنه شعر بالإهانة الشخصية!!!

عدل عمر بن الخطّاب لأنه ورث العدل من أسرته، ولأنه ذاق الظلم، ولأنه قويّ، وأخيراً لأن تعاليم دينه تأمره بذلك!!!

رحم عمر مطيعاً بذور الرحمة في ذاته أولاً وليس تعاليم السماء!!!

فسّر عمر الأحلام لأن كبار القادة فعلوا ذلك!!!

وخلاصة الأمر: أن العقّاد يُرجع صفات الصدّيق والفاروق البارزة إلى العوامل الوراثية أو إلى التكوين الجسماني والعصبيّ لهما، أو إلى الصدف العظيمة، ويحاول أن يفسّر مواقفهما على ضوء هذه الأسباب، أو قل: إن العقّاد يضع هذه الأسباب في المرتبة الأولى في توجيه الشخصيّتين: وتأتي العقيدة الإسلامية وتربية الرسول ﷺ في المرتبة الثانية إن كان هناك ذكر أو دور للعقيدة أو لتربية الرسول عنده.

والعقّاد في موقفه هذا متأثّر ببعض المدارس الأوروبّية التي تقدّس الأفراد والطبائع الفردية، وتفسّر مختلف حوادث التاريخ على هذين الأساسين، وقد أورد العقّاد في مجموعة العبقريّات الإسلامية ذكراً لأحدى هذه المدارس التي تحدّد صفات العبقريّ

انطلاقاً من تكوينه الجسديّ وهي مدرسة لومبروزو. فقد قال: "فالعالم الإيطالي لومبروزو ومدرسته التي تأتمّ برأيه يقرّرون بعد تكرار التجربة والمقارنة أن للعبقريّات علامات لا تخطئها على صورة من الصور في أحد من أهلها وهي علامات تتفق وتتناقض ولكنها في جميع حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينته للوتيرة العامة بين أصحاب التشابه والمساواة.

فيكون العبقريّ طويلاً بائن الطول، أو قصيراً بائن القصر، ويعمل بيده اليسرى أو بكلتا اليدين. ويلفت النظر بغزارة شعره أو بنزارة الشعر على غير المعهود في سائر الناس. ويكثر بين العبقريّين من كل طراز جيشان الشعور وفرط الحسّ وغرابة الاستجابة للطوارئ، فيكون فيهم من تفرط ثورته كما يكون فيهم من يفرط هدوؤه، ولهم على الجملة ولع بعالم الغيب وخفايا الأسرار على نحو يلحظ تارة في الزكانة والفراسة، وتارة في النظر على البعد، وتارة في الحماسة الدينية أو في الخشوع لله"[1]

أيهما له الفضل في توجيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أولاً. أوحي مَلَكاتهما الممتازة؟ أم وحي عقيدة الإسلام؟

العقّاد يقول: وحي مَلَكاتهما الممتازة يوجّه أولاً.

نحن نقول أو حقيقة الأمر تقول: وحي عقيدة الإسلام يوجّه أولاً.

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص481 .

وتوضّح الدراسة بأنه لا مجال للمقارنة بين الشهاقة في أعجز قمة بشرية وأميزها، وبين الشهاقة في قمّتي أبي بكر وعمر.

فلا يكفي امتياز المعدن –إذن– لتفسير هاتين القمّتين الفريدتين، أو بشكل أدقّ لتفسير الإعجاز فيهما.

فلنبحث عن سبب آخر غير المعدن الممتاز.

يجذب أبصارنا –مباشرة– بناء العقيدة الإسلامية الذي يتلاءم مع الفطرة، ويلبّي حاجاتها، وينسّق مواهبها، وينمّي أجزاءها، ويُوَتِّر ملكاتها. يجذب أبصارنا هذا البناء وقد ملأ ذات ابن الخطّاب، وليس كيانه، والتحم به، وتغلغل في كل ذرة منه، وسرى فيه مسرى الدمّ.

يقرع أسماعنا –مباشرة– صوت المربّي العظيم محمد ﷺ، متحدّثاً عن صاحبيه في فهم عميق لأبعاد نفسيهما، كأحسن ما يدرك المربّي مادة تربيته: "إن الله ليلين قلوب رجال فيه حتى تكون ألين من اللبن وإن الله ليشدد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة، وإن مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم قال: (فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم) وإن مثلك يا أبا بكر كمثل عيسى قال: (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) وإن مثلك يا عمر مثل موسى قال:

(ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم) وإن مثلك يا عمر كمثل نوح قال: (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا)"[1] .

ثلاثة عناصر مجتمعة -إذن- تفسّر الإعجاز في شخصيّتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

المعدن الممتاز.

العقيدة الإسلامية الإلهية.

المربّي العظيم محمد ﷺ.

ولو تناولنا أيّة صفة بارزة في شخصيّتي أبي بكر وعمر لوجدنا سمات العناصر الثلاثة واضحة في جلائها وإخراجها.

العقيدة الإسلامية تعطيها بُعداً معيّناً في الطول والعرض والارتفاع، ويدا محمد ﷺ تغرسها في موضعها، وتصقلها، وترعاها على الزمن.

ورث ابن الخطّاب التحكيم عن أسرته. فكيف تناول الإسلام هذه الصفة؟

ربّى الإسلام أولاً ضميره على خشية الله ومراقبته، وتخويفه من عقاب الآخرة، وترغيبه في نعيمها: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ

(1) سنن البيهقي الكبرى، ج6، ص321 .

ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ (الزمر،23).

﴿يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ٤﴾ (التغابن،4).

﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ ١٩﴾ (غافر،19).

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ﴾ (النساء،56).

﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ١٥﴾ (آل عمران،15).

فصار رهيفاً حتى قال على فراش الموت: "وددت أن أخرج منها كفافاً كما دخلت فيها لو كان لي اليوم"[1] .

ثم وجّهته العقيدة الإسلامية بآياتها:

﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ (المائدة،8).

(1) الزهد لابن المبارك، ج1، ص145 .

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام،152).

﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النساء،58).

﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٧٦﴾ (النحل،76).

﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (النحل،90).

﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٤٢﴾ (المائدة،42).

﴿فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩﴾ (الحجرات،9).

إلخ...

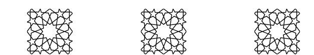
ثم ربّاه الرسول ﷺ بالقدوة الفريدة، وبالتعليم المباشر: "أتى يهودي النبي ﷺ يتقاضاه فجبذ ثوبه عن منكبه الأيمن ثم قال: إنكم يا بني عبد المطلب أصحاب مطل وإني بكم لعارف. قال: فانتهره عمر. فقال له رسول الله ﷺ: يا عمر أنا وهو كنا إلى غير هذا منك أحوج أن تأمرني بحسن القضاء وتأمره بحسن التقاضي انطلق يا عمر أوفه حقه أما أنه قد بقي من أجله ثلاث فزده ثلاثين صاعاً لتزويرك عليه"[1] .

إلخ...

(1) المستدرك على الصحيحين، ج2، ص37 .

والآن نقول: يمكن أن يكون أبو بكر صادقاً بغير الإسلام وبغير محمد، ولكنه لن يكون صِدِّيقاً إلا بالإسلام وإلا بمحمد.

يمكن أن يكون ابن الخطّاب عادلاً بغير الإسلام وبغير محمد، ولكنه لن يكون فاروقاً إلا بالإسلام وإلا بمحمد.



لماذا يكتب العقّاد عبقريّاته ؟

والآن لماذا كتب العقّاد عبقريّاته؟؟ وهل نكص عن إيمانه بالفرد والديمقراطية؟ يجيبنا العقّاد على هذا السؤال مرّات عدّة في مجموعة العبقريّات الإسلامية فيقول في مقدّمة (عبقرية محمد): "وإيتاء العظمة حقّها لازم في كل آونة وبين كل قبيل ولكنه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا ألزم منه في أزمنة أخرى لسببين متقاربين لا لسبب واحد أحدهما أن العالم اليوم أحوج ما كان إلى المصلحين النافعين لشعوبهم وللشعوب كافة. ولن يتاح لمصلح أن يهدي قومه وهو مغموط الحق. معرض للجفوة والكنود.

والسبب الآخر أن الناس قد اجترأوا على العظمة في زماننا بقدر حاجتهم إلى هدايتها. فإن شيوع الحقوق العامة قد أغرى أُناساً من صغار النفوس بإنكار الحقوق الخاصة حقوق العلية النادرين الذي ينصفهم التمييز وتظلمهم المساواة ... والمساواة هي شرعة السواد الغالبة في العصر الحديث.

ولقد جرى هذا الفهم الخاطئ للمساواة على حقوق العظماء السابقين. كما جرى على حقوق العظماء من الأحياء والمعاصرين"[1] .

وقال في مقدمة (عبقرية الصدّيق) بعد أن استعرض أسباب الغض من العظماء في إساءة فهم الصراع بين رجال العلم والدين، وفي إساءة فهم الديمقراطية، وفي نظرة

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص171 .

الشيوعية إلى الأبطال. قال بعد أن استعرض كل هذه الأسباب: "وتكاثرت على هذا النحو أسباب الغض من العظماء حتى صحّ عندنا أن العظمة في حاجة إلى ما يسمّى (برد الاعتبار) في لغة القانون، فإن الإنسانية لا تعرف حقاً من الحقوق إن لم تعرف حق عظمائها وإن الإنسانية كلّها ليست بشيء إن كانت العظمة الإنسانية في قديمها أو حديثها ليست بشيء"[1] .

وقال أيضاً في مقدمة كتاب (عبقرية عثمان) مندّداً بالمتطاولين على العظمة الإنسانية، والمصغّرين من شأنها قال: "أما أعداء النوع الإنساني حقاً فهم الحريصون على تصغير كل عظيم فيه، الملوّثون لكل صفحة نقية من صفحاته، العاكفون على هدم كل ما بناه في تاريخه الطويل من قيم الأخلاق وعقائد الخير والفلاح، الذين يعملون ما يعمله إلا عدوّ مغير على الأرض يتعقّب بقايا أهلها كما يتعقّب العدوّ جنساً من ألدّ الأعداء لجنسه، فلا يسرّه شيء كما يسرّه أن يرجع إلى ماضيه وحاضره بالتشويه والتخريب، وذمّ الحميد، وتسجيل الذميم المعيب"[2] .

كتب العقّاد -إذن- عبقريّاته دفاعاً عن العظمة الإنسانية في وجه المتطاولين والحاقدين والمشوّهين، عن العظمة الإنسانية التي تحتاج إلى ردّ الاعتبار في عصره. ودفاع العقّاد عن العظمة الإنسانية حلقة من دفاعه عن الفرد وإيمانه به. ولكن ما الأخطار

(1) عباس محمود العقاد، مجموعة العبقريات الإسلامية، ص327 .
(2) المرجع السابق، ص698 .

التي هدّدت الفرد والعظمة وجعلته يستلّ قلمه عام 1942م ليكتب أول عبقرية من عبقريّاته؟

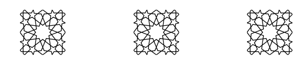
في الحقيقة إن الأخطار المباشرة هدّدت الوجه الآخر من إيمان العقّاد بالفرد وهو النظام الديمقراطي.

فقد انعكست أزمة النظام الديمقراطي العالمي على النظام الديمقراطي في مصر غداة الحرب العالمية الثانية، وقد هدّدته ثلاثة أخطار هي، الفاشية والشيوعية والمدّ الإسلامي. وقد دافع عنه في وجه الأخطار الثلاثة.

فتصدّى للفاشية وكتب (هتلر في الميزان).

وتصدّى للشيوعية فردّ عليها في مقالات متعدّدة، وألّف (الشيوعية والإنسانية)، (أفيون الشعوب المبادئ الهدّامة) إلخ...

أما تيار المدّ الإسلامي فقد حاربه بسلاحه، وبشخصياته. فكتب العبقريّات ليؤكّد صحة أفكاره في أولوية الفرد في التاريخ، وأحقّيته كمحرك له. وليطعن في جدوى تنظيمات المدّ الإسلامي الجماعية المتمثّلة في (الإخوان المسلمون)، ويشوّه إيمانهم بهذا الجانب الجماعي من الإسلام، ويشكّكهم في دور العقائد والتربية في توجيه الأشخاص. فالعظيم عظيم بفطرته، والعبقري عبقري بنشأته.



ب- كتب الموضوعات الإسلامية العامة:

قد يظن القارئ أننا أخطأنا بتصنيف العقّاد في المدرسة التاريخية، إذ يخفي الجانب التاريخي في الكتب الأخرى غير العبقريّات. سنبرز الناحية التاريخية خلال الدراسة لهذه الكتب حتى يطمئن القارئ إلى صحة التصنيف.

ونحب أن ننبّه إلى أننا لن نتعرّض للأخطاء الجزئية في كتبه هذه مع كثرتها حتى لا يكون هناك مجال للأخذ والردّ في الموضوع.

سنقسّم كتبه الإسلامية -غير العبقريّات- إلى ثلاث زمر.

الزمرة الأولى:

تشمل ثلاث كتب: الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، الله، إبليس.

الإسلام في القرن العشرين. حاضره ومستقبله:

أرّخ العقّاد في هذا الكتاب للإسلام والمسلمين في القرن التاسع عشر، ووصف الانحلال الذي أصاب الدولة الإسلامية في القرن العشرين، وعلّل ذلك بحروب الصليبيّين والمغول التي أنهكت قوة الإسلام، وصوّر تقدّم الغرب العلميّ في اللحظة الزمانية نفسها، ثم بيّن حالة كل بلد إسلامي في القرن التاسع عشر على حدة فتحدّث عن الدولة العثمانية، إيران، مراكش، الهند، إندونيسيا، الصين، وادي النيل، البلاد العربية، الهلال الخصيب، أفريقيا الشمالية، الحبشة، السودان، ثم يسرد تاريخ الدعوات

الإصلاحية في العصور الحديثة فيتحدّث عن الدعوة الوهابية مبتدئاً بنشأة محمد عبد الوهاب، وعلمه والتقائه بمحمد بن سعود، والعنت الذي لقيه في دعوته، ويتحدّث عن الدعوة السنوسنية والطريقة التيجانية، والطريقة الميرغنية.

ومن ثم أرّخ للمصلحين العاملين كأحمد خان، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأرّخ للمهديّين كالباب، محمد أحمد مهدي السودان، أحمد قاديان. ثم يعرض نظرة الغرب لعالمنا الإسلامي من خلال كتب متعدّدة لمؤلّفين غربيّين ومؤسسات غربية.

ويشير إلى خمس معضلات تحتاج الحلّ، ويتمنّى عودة الرسول ﷺ إلى الحياة ثانية كي يحلّها، ثم يتحدّث عن التراث الإسلامي وطريقة إحيائه.

اللــه

ينبيء عنوان الكتاب باقترانه إلى البحث الفكري وابتعاده عن التاريخ، ولكن لا تلبث أن تظهر حقيقته التاريخية بعد تفحص يسير للكتاب واستعراض لفهرس الموضوعات. ونحن سنسجّل فهرس الموضوعات حتى يدرك القارئ تغلغل التاريخ في أجزاء الكتاب ..

1- تقديم.
2- العقيدة الإلهية.
3- الله في دول الحضارة القديمة.
4- الله في الأديان السماوية.

5- الله في مذاهب الفلاسفة السابقين.
6- الله في آراء الفلاسفة المعاصرين.
7- المسألة الإلهية في رأي العلم الحديث.

ونلمس عقم الكتاب إذا قارنّاه بكتاب آخر في نفس الموضوع هو (خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته) لمؤلّفه (سيّد قطب).

ففي حين أن العقّاد يقتصر على جمع المعلومات التاريخية في كتابه، نجد أن سيد قطب يغني الفكر الإسلامي المعاصر بحقائق ضخمة، تلبّي حاجة المسلم في هذه اللحظة التاريخية: فينقّي التصوّر الإسلامي من الشوائب الحديثة التي لحقته، ويرسم أسلوباً جديداً لتناول حقائقه، ويبيّن جوانب جديدة من معالمه.

إبليس

سنضع بين يدي القارئ أيضاً فهرس كتاب (إبليس) كي يلمس الحقيقة التاريخية التي تسمه كما وسمت سابقه كتاب (الله).

الفصل الأول

1- قبل الشيطان.
2- أنواع ودرجات: في الحرام والمحظور.
3- أنواع الشيطنة.

الفصل الثاني

4- في العصر الحاضر.

الزمرة الثانية:

تحوي هذه الزمرة عدّة كتب هي: المرأة في القرآن الكريم، الإنسان في القرآن الكريم، الفلسفة القرآنية، الديمقراطية في الإسلام.

تعتمد هذه الكتب في حديثها عن الإسلام **على المطلق**، فالعقّاد مثلاً يتحدّث في كتاب (المرأة في القرآن الكريم) عن أخلاق المرأة، وعن مكانتها في الإسلام، وعن حقوقها وزواجها، وطلاقها، ومشاكلها في البيت. ويتعرّض لزواج النبيّ ويردّ على بعض الشبهات المتعلّقة به.

ويتحدّث في القسم الأول من كتاب (الإنسان في القرآن الكريم) عن خلق الإنسان، وعناصر تكوينه، وعن تكليفه بأمانة الخلافة. ويتحدّث في القسم الثاني من كتابه عن الإنسان ومذهب التطوّر، وأثر هذا المذهب في كل من الشرق والغرب، وعن الإنسان في علوم الأجناس البشرية والنفس والأخلاق.

ويعتمد العقّاد كذلك على المطلق في كتاب (الفلسفة القرآنية)، فيتحدّث عن مواضيع متعدّدة هي: العلم، الخلق، الأخلاق، الحكومة، الطبقات، المرأة، الزواج، الميراث، الرقّ، العلاقات الدولية، العقوبات، العقيدة الإلهية، الروح، القدر، الفرائض، التصوّف، الحياة الأخرى والتفسير.

يمزج العقّاد المطلق بالتاريخ في كتاب (الديمقراطية في الإسلام): فيعرّف الديمقراطية في البداية، ثم يؤرّخ للديمقراطية في الأديان الكتابية وعند العرب، ثم يحاول أن يطابق بين بعض تعاليم الإسلام من جهة وبين معالم الديمقراطية الغربية من جهة ثانية ليخلص على أن في الإسلام ديمقراطية إنسانية، ثم يتحدّث عن حاكمية الله تعالى للكون، ثم يفصّل بعض مبادئ الديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية مستنداً إلى التاريخ حيناً ومطلق الإسلام حيناً آخر. وهو خلال هذا كلّه يتحدّث عن بعض التفريعات: كالسيادة، الإمام، الأخلاق الديمقراطية، التشريع، القضاء، الأجانب إلخ...

يرتفع الفكر المطلق -في الحقيقة- فوق الزمان والمكان، ويسبح في الفراغ بلا جذور تربطه بلحظة الزمن الغنية، فهو تاريخ بارد، غير حيّ، لأنه لا يحمل في رحمه حيوية الزمن.

وتنبع قيمة الفكر الإسلامي في هذه اللحظة الزمانية بالاغتراف من الكل القرآني جواباً على متطلّبات اللحظة الحضارية، مع تشرّب روح الإسلام، من خلال وعي الحضارة المحيطة بنا آنياً.

وقد حقّقت جميع الحركات الفكرية القيّمة في التاريخ الإسلامي الشرط السابق، كحركة محمد بن عبد الوهاب وحركة الغزالي سابقاً، وحقّقته كتابات سيد قطب ومحمد قطب حالياً.

ولنأخذ مشكلة التطوّر مثالاً: فقد تناولها كل من العقّاد ومحمد قطب، ففي حين أن الأول اكتفى بعرض النظرية كما وردت عند دارون، ومناقشتها بعض الأحيان في

كتاب (الإنسان في القرآن الكريم)، ومحاولة التوفيق بينها وبين الإسلام أحياناً أخرى في كتاب (التفكير فريضة دينية)، انطلق الثاني في كتاب (التطوّر والثبات) من تحدّي النظرية للمجتمع الإسلامي، فحدّد أبعادها الظاهرة واستقصاها، ولاحق تفريعاتها عند ماركس وفرويد ودوركهايم، ثم بيّن الجانب المتطوّر والثابت من النفس الإنسانية عقلياً ثم إسلامياً.

الزمرة الثالثة:

تحوي عدّة كتب هي: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الإسلام، التفكير فريضة دينية.

تتسم هذه الكتب بجمع المواضيع المختلفة، ويبرز التاريخ بين حين وآخر في صفحاتها.

فكتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) يجمع مواضيع شتّى فيتحدّث عن العقيدة الإلهية، النبوّة والإنسان والشيطان، والمعاملات، والحرية والأمّة، والأسرة، وزواج النبيّ، والرقّ وحقوق الحرب، وحقّ الإمام، والأخلاق، والآداب. ويعتمد العقّاد بالإضافة إلى هذا الحشد المختلف للمواضيع على التاريخ من خلال أبحاث مقارنة الأديان: فيورد تصوّر أفلاطون للعقيدة الإلهية عند حديثه عنها، وتصوّر أرسطو لصفات الله، وتصوّر اليهودية، والمسيحية، والديانات الهندية، وينتهي بالدين الإسلامي، ويجري على الأسلوب نفسه عند الحديث عن عقيدة النبوّة.

أما كتاب (ما يقال عن الإسلام) فقد عرض في قسم منه آراء المستشرقين حول بعض الشؤون الإسلامية وردّ على بعضها أحياناً، وجمع في القسم الآخر مقالات متفرّقة نشرها في بعض المجلاّت الإسلامية.

أما كتاب (التفكير فريضة إسلامية) فقد أبرز العقّاد فيه دور الفكر في النظام الإسلامي ماضياً وحاضراً، وقد تخيّر عدّة آفاق في سبيل هذه الغاية: المنطق، الفلسفة، العلم، الفنّ الجميل، وردّ على شبهة تعارض الإيمان بالمعجزة مع الإيمان بالفكر وتقديره في فصل تحت عنوان (المعجزة). ثم تحدّث عن الاجتهاد في الدين. وبرزت الميوعة والسيابة في تفكير العقّاد حينما قرّر شمول الإسلام لجميع المذاهب الاجتماعية والفكرية في فصل (المذاهب الاجتماعية والفكرية).

فقد أعلن بأن أحكام الدين الإسلامي لا تمنع المسلم أن يكون ديمقراطياً، فقال: "فما الذي يمنع المسلم أن يعمل بالديمقراطية ويعمل للاشتراكية أو يعمل للوحدة العالمية؟

وما الذي يمنع المسلم من أحكام دينه أن يقبل مذهب التطوّر أو يقبل الوجودية في صورتها المثلى؟

إن المسلم أحقّ بالديمقراطية من أتباعها المحدثين والأقدمين لأنه منذ –أربعة عشر قرناً– يدين بمبادئ الديمقراطية الأولى التي لا يصدق اسم الديمقراطية على نظام من النظم بغيرها، وهي التبعة الفردية والحكم بالشورى، والمساواة بين الحقوق، والمحاسبة بالقانون.

(كل امرئ بما كسب رهين).

(وأمرهم شورى بينهم) إلخ... من الآيات.

ومتى آمن المسلم بهذه المبادئ فهو صاحب الحق في اختيار ما يرتضيه بالنظم الديمقراطية، بل فرض عليه واجب الدين مع واجب المصلحة أن يطلب الحكم على نظام من النظم التي تتوافر لها هذه المبادئ الأولى"[1] .

وبيّن أن عقيدة المسلم لا تمنعه من أن يكون اشتراكياً فقد قال: "وليس في عقيدة المسلم ما يصدّه عن مذهب من مذاهب الاشتراكية الصالحة، لأنه ينكر احتكار الثروة في طبقة واحدة، وينكر احتكار التجارة في الأسواق العامة، ويفرض على المجتمع كفالة أبنائه من العجزة والضعاف والمحرومين، ويجعل حق الفرد رهيناً بمصلحة الجماعة، ومن سمحت عقيدته بهذه المبادئ تحرم عليه أن يأخذ من الاشتراكية ما أباحته له قبل أن توجد الاشتراكية والاشتراكيون.

ينهى الإسلام عن حصر المال في طبقة دون طبقة (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

ويمنع كنز الذهب والفضّة (والذين يكنزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم).

(1) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص196 .

وفي الحديث الشريف: "من احتكر طعاماً أربعين يوماً يريد به الغلاء فقد برئ من الله وبرئ الله منه".

ويحرّم الإسلام أكل الأموال بالباطل عن طريق التجارة بالديون (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلّكم تفلحون).

وقد ظهر في الإسلام فقهاء اشتراكيّون يستندون في آرائهم إلى السنن الإسلامية ولا يعرفون سنداً غيرها لما يدعون إليه، ومنهم فقهاء المذهب الظاهريّ الذين يحرّمون تأجير الأرض بغير عمل إلا أن تكون أرض بناء وأن يكون الأجر لما عليها من بناء، وأشمل هؤلاء الفقهاء الاشتراكيّون الفيلسوف ابن حزم الظاهريّ"[1] .

ثم يشرح استيعاب الإسلام لمذاهب الاجتماع من اقتصاد المصارف، والوحدة العالمية فيقول: "وقد استوعب الإسلام مذاهب الاقتصاد في عصر المصارف والشركات وقروضها وفوائدها دون أن يعوق مصلحة من مصالحها البريئة في العرف المشروع، وتمضي هذه المذاهب كما مضى عصرها فلا يؤوده بعدها أن يستوعب مذاهب الثروة في أيدي الجميع ولا مذاهب الثروة في أيدي الأحاد ولا يمنع منه إلا ما يمنعه أولاً وآخراً من ضرر أو ضرار.

(1) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص197 .

وإذا كان دين المسلم لا يمنعه أن يتخذ من مذاهب الديمقراطية والاشتراكية -ما يرى صلاحه- فالوحدة العالمية أمل من آماله وغاية من غايات الخلق في اعتقاده، وليس مبلغ الأمر فيها أنها رأي لا يمنعها مانع من دينه"[1] .

ثم يبيّن مساعدة العقيدة الإسلامية للمسلم على قبول مذهب التطوّر فيقول: "وفي عقيدة المسلم عون له على النظر في المذاهب الفكرية الحديثة -وهو مذهب التطوّر- فربما أعانه دينه على قبول مبادئه دون أن يقيّده بقبول نتائجه التي تصحّ عند أُناس ولا تصحّ عند آخرين.

وليس في مذهب التطوّر مبدأ أهم من تنازع البقاء وبقاء الأصلح، وليس النظر في هذين المبدأين محظوراً على من يقرأ في كتابه أن صلاح الدين والدنيا لا يتفق للناس عفواً وأن الفساد لا يدفع عن الناس بغير دافع، وأن الإيمان يحمي صاحبه، ويحميه صاحبه، فلا إيمان لمن لا ينصر الله وينصره الله"[2] .

ويصوّر قبول الإسلام بمذاهب الوجودية، فيبيّن أساس الوجودية الأول وهو الاعتزاز بحق الفرد في الوجود وإنكار وجود الأجناس والأنواع ثم يقول: "وليس على الفكر حرج أن يدحض زعم الزاعمين بوجود الفرد وبطلان وجود النوع في الحسّ والعيان، فهذا كلّه لا طائل تحته في النتيجة التي يخرج بها الوجوديّون من تلك المقدّمة، وإنما نتيجتها أن الفرد مسؤول وأنه صاحب الحق الواجب على قدر هذه المسؤولية، وأنه

(1) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص200 .

(2) المرجع السابق، ص202 .

خليق ألا يدين بسلطان غير سلطان الضمير، لأنه يحاسب على أعماله ونيّاته ولا يغني عنه أمر الجماعة ولا أمر ذوي السلطان، وذلك هو حق في الإسلام، بل هو فيه واجب العقل لا يغنيه أن تعتذر منه بطاعة السلف أو طاعة الجماعة أو طاعة الرؤساء والأحبار، وقد وصل العقل الإنساني إلى هذا الحق، وهذا الواجب، بفضل العقيدة الإسلامية قبل أن يصل إليه من طريق الجدل العقيم في التفرقة بين وجود الذات ووجود الماهيّات"[(1)] .

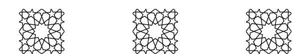
نحن لا ننكر بأن الإسلام شامل ومرن في الوقت نفسه، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يفقد فيه كيانه الخاصّ. فصحيح أن في الإسلام بعض مبادئ الديمقراطية، وبعض مبادئ الاشتراكية وبعض مبادئ التطوّر، وبعض مبادئ الوجودية ولكن لا يمكن أن يكون المسلم ديمقراطيّاً أو اشتراكيّاً أو تطوّريّاً أو وجوديّاً بل يكون مسلماً فقط، وذلك لتفرد الإسلام، واستقلال طابعة وتميّز هويته عن كل مبادئ الأرض الأخرى.

ولا يظنن القارئ ابتعاد التاريخ عن الكتاب، بل يصبغ جزءاً منه فهو حينما يتحدّث عن (المنطق) يعرضه من خلال ثلاثة أئمّة هم (الغزالي، ابن تيميّة، جلال الدين السيوطي)، وحينما يتحدّث عن الفلسفة يعرضها من خلال أقوال (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد).

(1) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص205 .

وتتسم الزمرة الثالثة بشكل خاص وتفكير العقّاد بشكل عام بظاهرة انعدام التوليد فيه. وتحسن المقارنة في هذا المجال بينه وبين كاتب إسلامي آخر هو (محمد قطب). فقد استطاع هذا الكاتب -محمد قطب- أن يولد في الفكر الإسلامي: فابتدع نظرية الإسلام في النفس الإنسانية التي سجّلها في كتاب (دراسات في النفس الإنسانية)، والتي تعتبر فتحاً في علم النفس الإسلامي، وأغناه بآراء مستحدثة مبثوثة في كتابي (منهج الفنّ الإسلامي)، (منهج التربية الإسلامية). استطاع أن يولد كل هذا مع أنه مارس الكتابة فترة قصيرة من الوقت بالنسبة إلى ممارسة العقّاد في الحيّز الإسلامي من جهة ثانية.

وتعود ظاهرة انعدام التوليد عند العقّاد ووجودها عند محمد قطب، إلى أن الأول لم يعش الإسلام ولم يحي مطالب دعوته، وأن الثاني عاش الإسلام، وحيا مطالب دعوته.



المدرسة التاريخية في الميزان

1- مدرسة سكونية:

تنقل المدرسة التاريخية التاريخ الإسلامي من المتحف ميّتاً، ثم تصوغه بلغة حديثة، وتحافظ خلال صياغتها له على موته، وتعيده ثانية إلى المتحف وقد تشوّهه أحياناً قبل إعادته.

2- مدرسة غير ملتزمة:

لا تلتزم المدرسة التاريخية بالدين الإسلامي على المستوى الفردي أو الجماعي. وهي تخفّض الدين -من خلال عدم الالتزام- إلى مستوى الفلسفات النظرية. ويتضح ذلك جليّاً بشكل خاص في كتابات العقّاد الإسلامية التي وضعناها تحت عنوان (كتب إسلامية ذات موضوعات عامة). وقد انعكس عدم الالتزام على الفكر، فأدّى إلى انعدام التوليد حيناً وإلى ميوعته حيناً آخر.

3- الدين وراثة:

لم يتناول أصحاب المدرسة التاريخية التاريخ الإسلامي عن إيمان به، أو بالإسلام، وإنما جاء تناولهم له من كونهم أُناساً وُلدوا في هذه البيئة فوجدوا جوامع ومصلّين، وبالتالي وجدوا إسلاماً فورثوه كما ورثوا اللغة العربية من بيئتهم، وإلا فأين الإسلام؟ وأين رؤياه في كتبهم؟

وإذا فحصنا كتاباً للعقّاد هو (القرن العشرون ما كان وما سيكون) ألّفه عام 1959م، فإننا نجد فيه إيماناً كاملاً بالحضارة الغربية، وبقائها، واستمرارها. ولا نلمس دوراً للإسلام في مستقبل الحضارة الإنسانية في تصوّره. ولو قارنّاه بكتاب مواقت له هو (المستقبل لهذا الدين) لسيد قطب، ينظر مثله إلى الحياة بمنظار المستقبل، لبان أمام ناظرينا الفرق الهائل بين الرؤية المستقبلية عند الكاتبين، ولحسبنا أن الكاتب الأول لم يعرف الإسلام ولم يكتب حرفاً عنه، لأنه لا يذكر دوراً ما له في المستقبل. مع أن سيد قطب يصيح من أعماق السجون، وهو مكبّل بالقيد راسف في الأغلال بأن المستقبل لهذا الدين، ويؤكّد ذلك يقيناً في عنوان كتابه.

إن الإسلام عند المدرسة التاريخية مادّة موروثة للكتابة فقط، وليس إيماناً يملأ القلب، وسلوكاً يعمر الأرض.

4- مدرسة تشويهية تحريفية:

لماذا برزت كتابات طه حسين والعقّاد الإسلامية خلال الحرب العاليمة الثانية وما بعدها؟ ولم تبرز قبلها؟

برزت كتابات طه حسين والعقّاد الإسلامية في تلك اللحظة متصدّية للمدّ الإسلامي الذي قاده (الإخوان المسلمون)، والذي بلغ ذروته إبّان الحرب العالمية الثانية وما بعدها، إثر انهيار النظام الديمقراطي، وفشل الدعوة الفرعونية، وانهزام نداء النقل الأعمى للحضارة الغربية. وقد أراد طه حسين أن يقول للمدّ الإسلامي: ماذا تهدف؟ دولة إسلامية؟ فقد تخلّى عنها المسلمون الأوائل وساسوا السلطان بوسائل الدنيا. ماذا

تهدف؟ دولة إسلامية؟ وأين ذلك منك؟ الدولة الإسلامية تحتاج إلى أولي عزم من الناس، وأين أولو العزم من الناس؟ فقد قضوا مع الرسول ﷺ. وقد أراد العقّاد: أن يشكّك المدّ الإسلامي في جدوى العقائد والتربية الجماعية في إنشاء المجتمعات، وأراد أن يُعَمِّي عليه الطريق ويضبّبه بمطلقاته المتداخلة حيناً، وبِسيابَةَ تفكيره حيناً آخر.

كلمة في منهج الرسول ﷺ

قبل أن نصل إلى نهاية الشوط ونستعرض فكر المدرسة التربوية، لابدّ لنا من أن نلمّ بمنهج الإسلام في إقامة بنيان دولته، ونتبيّن أسلوب الرسول ﷺ في تطبيق ذلك المنهج.

نلمح ثلاث نقاط في منهج الإسلام:

الأولى: اتجاهه إلى الإنسان، وإيلاؤه العناية الأولى، ومنحه الأهمية الكبرى.

الثانية: حينما يتجه الإسلام نحو الإنسان فإنه يهدف عمله، ويقصد سلوكه في النهاية.

الثالثة: حتى يصل الإسلام إلى تغيير سلوك هذا الإنسان فإنه يركزّ على أجزائه الثلاثة: الروح، والعقل، والجسد، ويوازن بين متطلّباتها.

هذا هو منهج الإسلام في قلب المجتمع الجاهلي. فكيف طبّقه الرسول ﷺ ؟

اتجه الرسول ﷺ -بداية- بالدعوة إلى الناس المحيطين به إثر بعثة، ولم يقصد إلى استغلال العوامل السياسية، أو إثارة الدوافع الطبقية، أو قلب الموازين الاقتصادية، لم يتجه إلى أيّة مؤسسة من مؤسسات المجتمع آنذاك، بل التفت إلى الإنسان الجاهلي يدعوه، ويزين له الإسلام.

ثم أخذ الذين استجابوا لدعوته بالتربية: فاتجه بالعبادات إلى أرواحهم فملأها بالعبودية المطلقة لله. واتجه بالتوحيد إلى عقولهم فطهّرها من رجس الشرك والوثنية، واتجه بالضبط إلى غرائزهم الجسدية فتحكّموا بها وسيّروها حسب شريعة الله.

وكان الرسول -خلال التربية وبعدها- مثلاً أعلى، وقدوة مشرّفة في روحه وفكره وجسده.

"أدّبني ربّي فأحسن تأديبي"[1] .

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ (القلم،4).

﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران،159).

﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٢٨﴾ (التوبة،128).

وكان اقتداء المسلمين بالرسول ﷺ أمراً واقعاً، وتوجيهه لصحابته حادثاً. أو قل تربيته لهم من خلال القدوة المثلى قائمة، فرغب ورهب، شجع وزهد، أمر ونهى، علم وقلم.

(1) فيض القدير، ج1، ص225 (قال الزركشي: الحديث معناه صحيح، لكنه لم يأت من طرق صحيحة).

وجدير أن ننبه إلى أنه ليس هناك فاصل زمني بين التربية والعمل، فقد كان يدفع الإسلام بالمسلم إلى العمل في وقت التربية نفسه، فالتربية تنعكس عملاً، والعمل يقوّم خطوط التربية.

فقد اقتضى إسلام عمر بن الخطّاب منه مباشرة أن يقف على رأس صفّ من صفّي الإسلام المتجهين إلى الكعبة[1] . واقتضى -كذلك- إسلام الصحابة منهم أن يحفظوا عشر آيات من القرآن، ولا ينتقلوا إلى غيرها حتى يعملوا فيما بها[2]. وهناك أمثلة أخرى كثيرة من تاريخ الصحابة تؤيّد ما ذهبنا إليه.

سنتناول -الآن- الفكر الإسلامي عند زعيمي المدرسة التربوية تقيّ الدين النبهاني - حسن البنّا بغض النظر عن واقع الحركتين الإخوان المسلمين - حزب التحرير الحالي المنبثقتين عنهما. وسنميّز من خلال نشراتهما وكتبهما القويم من المعوجّ، لأننا نعتقد بأن اعوجاج القالب يحتمّ اعوجاج المادة المصنوعة.

ومما جعلنا ندرجهما في مدرسة واحدة، هو التقاؤهما -ابتداء وانتهاء- في تربية الإنسان، ومن ثم يختلفان في كل شيء: في طريقة التربية، وسائلها، أهدافها، كيفية الاستفادة من ثمارها لإقامة الدولة الإسلامية إلخ...

---

(1) حلية الأولياء، ج1، ص40 .
(2) سنن البيهقي الكبرى، ج3، ص119 .

المدرسة التربوية [1]

- **تقي الدين النبهاني**
- **حسن البنا**

---

(1) مرّت مواقف إسلامية منذ إصدار الطبعة الأولى، وصدرت كتابات وجرت مناقشات بيني وبين كثيرين حول هذه المدرسة، كل هذه المواقف والكتب والمناقشات تقتضي مني التوضيح والتقويم، وهذا ما آمل أن

تقي الدين النبهاني

يتسم حزب التحرير بظاهرة الانحراف الفكري في مختلف المستويات، فهو يعطي الفكر الأهمية الأولى في بناء الشخصية، ويوليه العناية الكبرى في تنظيمات الحزب، ويعلّل نكسة المسلمين بضعفه عندهم، ويشترط نموّه أولاً لنجاح نهضتهم الحالية.

ونحن سنرصد ظاهرة الانحراف الفكري عنده في مختلف كتبه، وسنحدّد أبعادها، وسنفنّد أخطاءها، وسنميّز مدى انطباقها على خط الإسلام.

ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير:

1- الأفكار وقيمتها:

تحدّث حزب التحرير عن الأفكار الإسلامية وإعادة الثقة بها، وكيفية ذلك فقال: "فالقضية هي إعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه باعتبارها أفكاراً إسلامية وأحكاماً إسلامية مستنبطة من الكتاب والسنة أو ما يرشد إليه الكتاب والسنة من أدلّة، وليست القضية إعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه باعتبارها نافعة أو ضارة. والعمل المباشر هو ضرب علاقات قائمة قد أتى بطلانها وفسادها من جهة النظر التي انبثقت عنها فكان حتمياً أن يكون هذا الضرب للعلاقات القائمة أي للأفكار والأحكام التي يرعى بها الحكّام شؤون الناس ويعالجون مشاكلهم ضرباً لأفكار كفر وأحكام كفر بوصفها كفراً، بأفكار إسلامية وأحكام إسلامية بوصفها إسلامية ليس غير. وهنا يحصل الصراع

العنيف حول هذه الأفكار والأحكام ويكون صراعاً عقائدياً تصطدم فيه العقول والمشاعر مع بعضها اصطداماً فكرياً ومشاعرياً يقدح الشرر منه فيلمع ضوء الحقائق ويشرق نورها فيتجلّى فساد الأفكار والأحكام الجارية بظهور فساد وجهة النظر المنبثقة عنها، ويلمس المسلم ارتباطها بعقائد الكفر وانبثاقها عن وجهة نظر الكفر، كما يلمس الكافر والمنافق من الصراع الفكري والنقاش العميق بطلان وجهة نظر الكفر هذه وصحة وجهة نظر الإسلام. وحينئذ يلمس الناس فساد النظام القائم وصلاح الإسلام"[(1)] .

ويتحدّث الحزب عن نتائج الصراع الفكري فيقول: "وبذلك تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيّتها فإذا تكرّر ذلك أي تكرّر ثبوت صحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها وجدت القناعة بها وتولّدت عن هذه القناعة ثقة بها وحدها دون سائر الأفكار والأحكام الموجودة في العالم. فإذا عمّت هذه القناعة الناس تركّزت الثقة في نفوسهم ووجد رأي عام منبثق عن وعي عام فإنه ولاشك تكون قد دبّت النهضة في الأمة وأقامت الدولة مهما وقف في سبيلها من عقبات، لأن الأفكار الدينامية تنسف أكبر قوة سياسية وتدمّر كل فكر باطل وحكم فاسد. هذه هي الطريقة التي تجعل الوقائع والحوادث تنطق بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها، وهي الاشتغال بالسياسة على أساس الإسلام أي ببث أفكار الإسلام وأحكامه على الأساس السياسي، وبعبارة أخرى حمل الدعوة الإسلامية

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص96 .

في الطريق السياسي"[1] . ثم يوضح الحزب أسلوب المستعمِر في إبعاد المسلمين عن السياسة فيقول متمّماً الكلام السابق: "ومن هنا ندرك السرّ في الحملة التي قام بها الكفار بواسطة المأجورين من المسلمين لإبعاد المسلمين عن السياسة وتنفيرهم منها وجعلها تتناقض مع سمو الإسلام وروحانيته. وندرك السرّ في محاربة الدول الكافرة والحكام العملاء للكفار للحركات الإسلامية السياسية، لأنها تدرك أن هذه الحركات السياسية الإسلامية هي وحدها التي تنهض الأمّة وتقيم الدولة وتضرب الكفر وترجع مجد الإسلام. ومن أجل ذلك تحاربها وتنفّر المسلمين من السياسة. وإنه لن تعود ثقة الأمّة بالإسلام، ولن تنهض الأمّة الإسلامية، ولن تقام الخلافة الإسلامية وترجع الدولة الإسلامية إلا بالاشتغال بالسياسة على أساس الإسلام".

ثم يبيّن الحزب أن إنقاذ الأمّة إنما يكون بالثورة الفكرية فيقول: "وعلى هذا فقضية إنقاذ الأمّة الإسلامية من الفناء هي إعادة ثقتها بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيّتها، عن طريق جعل الوقائع والحوادث تنطق بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل القناعة التامة بذلك، أي عن طريق حمل الدعوة الإسلامية في طريقها السياسي، أي بالعمل لإيجاد الخلافة الإسلامية عن طريق بثّ الأفكار الإسلامية والكفاح في سبيلها. وهذه الطريقة هي التي أوجد بها رسول الله ﷺ الأمّة الإسلامية والدولة الإسلامية. فهي فوق كونها واقعاً ملموساً يحمل المرء على أن يسلكه ولا يسلك سواه هي حكم شرعي يجب التقيّد به ويجب أن يحصر السير بحسبه ولا

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص96 .

يصحّ أن يسلك سواه. ومن هنا كانت هذه الطريقة وحدها هي التي يجب أن يسلكها المسلمون. فالعمل الوحيد الذي يجب على المسلمين أن يقوموا به قبل أن يقوموا بأي عمل آخر هو إقامة الدولة الإسلامية أي إعادة الخلافة الإسلامية. وطريقة ذلك ثورة فكرية سياسية تدمّر الأفكار الباطلة وتحطّم الحكم الفاسد"[1] .

ثم يطرح الحزب سؤالاً: ماذا تنفع أفكار الإسلام في العالم الإسلامي وقد عمّ الكفر جميع أرجائه، وملأت أفكاره عقول المسلمين، وتحكّمت قوانينه في العلاقات القائمة بينهم؟ ثم يجيب على هذا السؤال فيقول: "والجواب على ذلك أن أي مجتمع في الدنيا يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكين يمنعان الأفكار والمشاعر الغريبة عنه من أن تتسرّب إليه، أحدهما الجدار الخارجي وهو جدار العقيدة الأساسية أي الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة وعما قبلها وما بعدها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها. والجدار الثاني هو جدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش. فإذا أُريد قلب هذا المجتمع من قبل أهله أنفسهم وتغييره تغييراً جذرياً فلابد من مهاجمة الجدار الخارجي أولاً وبالذات بالعقيدة الجديدة، وربط الهجوم على الجدار الخارجي بهجوم على الجدار الداخلي، إلا أنه لابد أن يكون هذا الهجوم مبنياً على الأفكار التي يهاجم بها الجدار الخارجي. فهذا الهجوم يوجد صراعاً فكرياً بين الأفكار القديمة والأفكار الجديدة ويحصل فيه الكفاح السياسي حتى يتحطّم الجدار الخارجي وبتحطيمه

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص97 .

يحطّم الجدار الداخلي ويحصل الانقلاب الفكري والشعوري فيكون الانقلاب السياسي. أي يتغيّر المجتمع كلّه أي يتغيّر الحكم والنظام وسائر العلاقات"[1] .

ويتحدّث حزب التحرير عن زعزعة الثقة بأفكار الإسلام فيقول: "أيها المسلمون لقد انكشف لكم داؤكم بأنه زعزعة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه، ووضح لكم دواؤكم بأنه إقامة الخلافة الإسلامية بأفكار الإسلام وأحكامه"[2] .

يرسم الحزب أسلوب الدعوة فيحدّده بقيام قيادة فكرية، تعتمد على الفكر وحده، فيقول: "ويرى –أي الحزب– أن الدعوة إلى الإسلام يجب أن تقوم على الفكر وحده وأن تحمل قيادة فكرية، لأن الفكر المستنير الصادق هو الذي تتركّز عليه الحياة، وينهض الإنسان على أساسه، والفكر العميق هو النظرة العميقة للأشياء والتي ترى حقائق الأشياء فتدرك إدراكاً صحيحاً. ولذلك كان لابد من النظرة العميقة للكون والإنسان والحياة، أي للوجود كلّه. ولابد من النظرة العميقة للإنسان ولأعمال الإنسان. حتى يمكن إدراك الأحكام المترتّبة عليها"[3] .

---

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص98 .

(2) المرجع السابق، ص120 .

(3) مفاهيم حزب التحرير، ص11 .

2- النهضة هي الارتفاع الفكري:

يقرر حزب التحرير أن النهضة هي الارتفاع الفكري فيقول: "لأن النهضة هي الارتفاع الفكري، والنهضة الصحيحة هي الارتفاع الفكري على الأساس الروحي، فإذا وجدت الأفكار وجدت النهضة، وإذا عدمت الأفكار كان الانحطاط. فإن الأفكار في أية أمّة من الأمم هي أعظم ثروة تنالها الأمّة في حياتها إن كانت أمّة ناشئة، وأعظم هبة يتسلّمها الجيل من سلفه إذا كانت الأمّة عريقة في الفكر. وإذا دمّرت ثروة الأمّة المادية فسرعان ما يمكن تجديدها مادامت الأمّة محتفظة بثروتها الفكرية أما إذا تداعت الثروة الفكرية وظلّت الأمة محتفظة بثروتها المادية فسرعان ما تتضاءل هذه الثروة وترتدّ الأمّة إلى حالة الفقر"[1] .

يؤمن الحزب بأن النهضة تتم بالفكر وحده وليس بالدستور والقوانين فيقول: "على أن القضية هي إنهاض الأمّة وإقامة الدولة. وإنهاض الأمّة إنما يكون بالفكر وليس بالدستور والقوانين، وإقامة الدولة تعني نصب خليفة للمسلمين"[2] .

يربط تقي الدين النبهاني بين نهضة الإنسان وفكره، ويشترط تغيير الفكر سبيلاً للنهوض فيقول: "ينهض بما عنده من فكر مستنير عن الكون والحياة والإنسان وعن علاقتها جميعاً بما قبلها وما بعدها. فكان لابد من تغيير فكر الإنسان الحاضر تغييراً

---

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص87 .

(2) المرجع السابق، ص115 .

أساسياً شاملاً، وإيجاد فكر آخر له حتى ينهض، لأن الفكر هو الذي يوجد المفاهيم عن الأشياء ويركم هذه المفاهيم"[1] .

ويؤكّد ارتباط النهضة بالفكر المستنير فيقول: "ولا يمكن أن يوجد هذا الحل الصحيح -أي النهضة- إلا بالفكر المستنير عن الكون والإنسان والحياة. لذلك كان على مريدي النهضة والسير في طريق الرقي أن يحلّوا هذه العقدة أولاً، حلاً بواسطة الفكر المستنير وهذ الحل هو العقيدة، وهو القاعدة الفكرية التي يبنى عليها كل فكر فرعي عن السلوك في الحياة وعن أنظمة الحياة"[2] .

ويتخيّل تقي الدين حل العقدة الكبرى في المجتمع بواسطة الفكر، فيقول: "وبهذا يكون قد وجد الفكر المستنير عما قبل الحياة وما بعدها، وأن لها صلة بما قبلها وما بعدها. بهذا تكون العقدة الكبرى قد حلّت جميعها بالعقيدة الإسلامية"[3] .

3- إيجاد الثقة بأفكار الإسلام وطريق ذلك:

يحدّد حزب التحرير في كتاب (نداء حار) القضية التي تشغل المسلمين وهي: إيجاد الثقة بأفكار الإسلام فيقول: "وإنما القضية هي ربط عقيدتها بدستورها وقوانينها، أي جعل التصديق الجازم المطابق للواقع الموجود عند الأمّة في عقيدتها منصب على

(1) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ص9 .
(2) المرجع السابق، ص10 .
(3) المرجع السابق، ص15 .

الأفكار والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنّة ومما دلّ الكتاب والسنّة على أنه شرعي. وبعبارة أخرى هي إيجاد الثقة بالأفكار والنظم المنبثقة عن العقيدة الإسلامية، هذه هي القضية بالدقة والتحديد"[1] .

ويجيب الحزب على عرقلة دساتير البلاد في تحقيق الوحدة بأن الحل هو إيجاد الثقة بالأفكار الإسلامية فيقول: "والجواب على ذلك هو أن الأساس إيجاد الثقة بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيّتها قبل أن تجمع هذه الأحكام دستوراً وقوانيناً"[2] .

ويرسم الحزب طريقة إيجاد الثقة بأفكار الإسلام، وهو البرهان العقلي والشعوري فيقول: "ولما كان وضع الثقة في نفوس المسلمين وسائر المسلمين لا يتأتّى إلا بإقامة البرهان العقلي والشعوري على صحة الأفكار الإسلامية والأحكام الشرعية وصدقها كان لابد أن تكون الخطوة الأولى في إعادة الثقة بالإسلام من أجل إنهاض الأمة وإقامة الدولة أن تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة أفكار الإسلام وأحكامها وصدقها وصلاحيّتها حتى يوجد البرهان العقلي والشعوري الذي يوجد القناعة بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل بناءاً على ذلك الثقة بها. أما كيف تجعل الوقائع تنطق بذلك فإنه يكون بحمل الدعوة الإسلامية بالطريق السياسي أي بالعمل لإقامة الدولة عن طريق الأفكار الإسلامية التي لها واقع يجري التعامل بين الناس به، سواء أكانت

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص90 .
(2) المرجع السابق، ص113 .

تتعلّق بشؤون الحياة أو تتعلّق بتنظيم العلاقات. أي بالعمل السياسي لإقامة الخلافة الإسلامية عن طريق بث الأفكار الإسلامية والكفاح في سبيلها.

وذلك أن الناس يحكمون من قبل سلطة قائمة يتولاها حكّام منهم أو من غيرهم، وهؤلاء الحكّام إنما يرعون شؤون رعاياهم بأفكار وقوانين معيّنة. فهذه الرعاية تكون لوقائع معيّنة بأفكار معيّنة أي تكون لمشاكل معيّنة لمعالجات معيّنة. فهذه الوقائع ملموسة محسوسة ومعالجاتها ملموسة مدركة ونتائجها من حيث توفير المصلحة المحافظة عليها مدركة. فما على الذي يعملون لإقامة الدولة الإسلامية على أنقاض هذا الحكم إلا أن يلفتوا أنظار هذه الناس إلى فساد هذه المعالجات، أي إلى بطلان الأفكار والأحكام التي عولجت بها هذه الوقائع وأن يبيّنوا أن العلاج الصحيح لها إنما هو فكر كذا وحكم كذا، وأن هذا هو فكر الإسلام أو حكم الإسلام فينزل الفكر الإسلامي أو الحكم الإسلامي على الوقائع الجارية، فيدرك حينئذ واقع الحكم ويلمس مدلوله فيحرّك العقل ويثير المشاعر. أما كيف يبيّن بطلان الأفكار والأحكام التي عالج بها الحكّام هذه الوقائع فإنه لا ينصح أن يكون من حيث تحقّق المصلحة أو عدم تحقّقها، بل يجب أن يكون البيان من حيث كونها أفكار كفر أو أحكام كفر. فلا يصح بيان بطلانها ببيان أنها لا تحقّق المصلحة أو ببيان ما ينجم عنها من ضرر"[1] .

(1) نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص92 .

4- الضعف الفكري سبب انهيار الدولة الإسلامية:

يبيّن تقي الدين النبهاني العاملين اللذين أدّيا إلى انهيار الدولة الإسلامية فيذكر الضعف الفكري واحداً منهما. يقول: "وتتلخّص عوامل ضعف الدولة الإسلامية التي سبّبت ذهابها في عاملين اثنين: ضعف فهم الإسلام، وإساءة تطبيقه"[(1)] .

ويفصّل الأسباب التي أوصلتنا إلى الضعف، فيتحدّث عن عناية العثمانيّين بالجيش وبالمظاهر الفارغة وعن إهمالهم اللغة العربية ثم يقول: "ولم تعن -أي الدولة العثمانية- بأمر الإسلام من حيث الفكر، ومن حيث التشريع، فانخفض مستواها الفكري والتشريعي، وبسبب ذلك كانت الدولة قوية قوة ظاهرية، ولكنها في الحقيقة ضعيفة ضعفاً بيّناً لسبب الضعف الفكري والتشريعي"[(2)] .

ويتحدّث عبد القديم زلوم عن عدم إدراك الأمّة الإسلامية للقضايا المصيرية، وأثر ذلك في انهيار الدولة الإسلامية فيقول: "ولم يحصل للأمّة الإسلامية ولا للدولة الإسلامية عدم الإدراك للقضايا المصيرية وعدم الوعي عليها وبالتالي عدم الإدراك للإجراءات والوعي عليها والقعود عنها. غير أنه لما ضعف فهم الإسلام إلى حدّ الانحراف، وضعفت التقوى في النفوس إلى حدّ السكوت عن الكفر البواح، فقدت هذه القضايا اعتبار أنها مصيرية ولم يتخذ تجاهها إجراء الحياة أو الموت"[(3)] .

(1) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص131 .
(2) المرجع السابق، ص132 .
(3) عبد القديم زلوم، هكذا هدمت الخلافة، ص195 .

ويتحدّث عبد القديم أيضاً عن سبب زوال الخلافة الإسلامية فيعلّله بجهل المسلمين لمصيرية الخلافة فيقول: "ولو كان المسلمون في ذلك الوقت مدركين أن هذه قضية مصيرية يتوقّف عليها مصير المسلمين، ومصير الإسلام، وإن الإجراء الحتمي هو حمل السلاح وقتال مصطفى كمال، لما وقعت تلك الضربة بالمسلمين، ولما أصيبوا بهذه الكارثة المروعة وذلك الخطب الفادح، فكان عدم إدراك المسلمين أن القضية قضية مصيرية تحتم عليهم اتخاذ إجراء الحياة أو الموت إزاؤها، كان عدم إدراكهم ذلك هو سبب ما حلّ بهم من مصيبة"[1] .

ويكرّر عبد القديم الفكرة السابقة في صفحة أخرى من كتابه فيقول: "بيد أنه غاب عنهم -أي المسلمين- أن هذه القضية التي يكافحون في سبيلها قضية مصيرية ليس لها من إجراء إلا إجراء الموت أو الحياة. فكان فقدان هذا الإدراك من جماعة المسلمين هو الذي سلبهم بوصفهم جماعة أو أمّة الاستعداد لتحمّل الأذى والسجن والتعذيب، فضلاً عن تحمّل الفقر والدمار والموت. مما لا ينفصل أبداً عن معارك الكفاح التي تدور حول القضايا المصيرية. لذلك سطّرت هذه المحاولات على نفسها الفشل المحقّق، ولم تستطع أن تتقدّم خطوة واحدة نحو القضية التي تناضل من أجلها"[2]
.

(1) عبد القديم زلوم، هكذا هدمت الخلافة، ص304 .
(2) المرجع السابق، ص207 .

وقد ركّز الحزب على عرض الغزو الفكري كي يؤكّد صحة رأيه في حقيقة انهيار الدولة الإسلامية، فقال تقي الدين النبهاني في فصل (آثار الغزو التبشيري) من كتاب (الدولة الإسلامية): "صارت البلاد الإسلامية هدفاً للغرب يحمل قيادته الفكرية إليها مسرحاً لحضارته ومفاهيمه عن الحياة يذيعها بشتى الوسائل تحت اسم العلم والإنسانية والتبشير الديني. ولم يكتف بحمل حضارته ومفاهيمه، ولكنه كان يطعن الحضارة الإسلامية ومفاهيم الإسلام عن الحياة حين كان يوجّه حملاته ضد الإسلام، فأثّر ذلك على الفئة المثقّفة، وعلى رجال السياسة، بل على حملة الثقافة الإسلامية، وعلى جمهرة المسلمين"[1] .

5- الفكر طريق إعادة الدولة الإسلامية:

يشترط حزب التحرير انبثاق الفكر الإسلامي لعودة الدولة الإسلامية شرطاً أوّلياً حيناً، وشرطاً أوّلياً ووحيداً حيناً آخر. فقد تحدّث تقي الدين النبهاني عن ذلك فقال: "ولذلك فإن الذي يعيد دولة الإسلام هو فهم الإسلام فهماً صحيحاً، والذي يحفظ قوة الدولة هو استمرارها على الفهم الصحيح، وإحسانها تطبيقه في الداخل، وحمل دعوته إلى الخارج"[2] .

ويذكر عبد القديم زلوم القضايا المصيرية ومن جملتها الخلافة، ويصوّر كيفية قيامها فيقول: "لذلك كان لابد من إدراك القضايا المصيرية من وجهة النظر الإسلامية كما

(1) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص253 .
(2) المرجع السابق، ص131 .

جاء بها الكتاب والسنّة، ولابد من إدراك الإجراءات الواجبة تجاهها كما جاء بها القرآن الكريم وحديث الرسول ﷺ. وحينئذ يوجّه الوعي على القضايا المصيرية، والوعي على الإجراء الواجب تجاهها. ويكون من غير المحتمل أن يحصل القعود عنها"[1] .

ويحدّد العلاج الناجع لإعادتها بأنه الوعي والإدراك فيقول: "إن المسلمين اليوم في محنة ما بعدها محنة، وفي بلاء ما بعده بلاء. وإن العلاج الناجع لهم إنما هو إدراكهم لقضاياهم هل هي مصيرية أم غير مصيرية، ولاسيما إذا كانت جماع القضايا المصيرية كلّها. وما لم يحصل هذا الإدراك، ويكون إدراكاً واضحاً يسيطر على النفوس والأجواء، فسيظلّ المسلمون في انخفاض وتقهقر دائمين، ولن تقوم لهم بين الأمم قائمة"[2] .

يعدّد تقي الدين النبهاني الصعوبات التي تعترض قيام الدولة الإسلامية، ويقرّر أنها هي:

1-وجود الأفكار غير الإسلامية وغزوها للعالم الإسلامي.
2-وجود البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمِر.
3-استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمِر، وحسب الطريقة التي أرادها.

---

(1) عبد القديم زلوم، هكذا هدمت الخلافة، ص195 .
(2) المرجع السابق، ص205 .

4-وجود إكبار لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علوماً عالمية.

5- كون المجتمع في العالم الإسلامي يحيا حياة غير إسلامية.

6-بُعد الشُّقّة بين المسلمين والحكم الإسلامي، لاسيما في سياسة الحكم وسياسة المال، حيث يؤثّر هذا البُعد فيجعل تصوّر المسلمين للحياة الإسلامية ضعيفاً.

7-وجود حكومات في البلاد الإسلامية تقوم على أساس ديمقراطي وتطبّق النظام الرأسمالي كلّه على الشعب.

8-وجود رأي عام عن الوطنية والقومية والاشتراكية. [1]

يتبيّن الناظر الفاحص بأن جلّ الصعوبات التي عدّدها تقي الدين النبهاني فكرية مثل: وجود أفكار غير إسلامية، برامج تعليمية غربية، استمرار تطبيق البرامج الغربية، وجود رأي عام غير إسلامي إلخ... وحتى الصعوبات التي لا تندمج ظاهراً تحت الأصل الفكري نجد تحليل النبهاني لها يدخلها في ذلك الأصل، مثل تحليله لصعوبة (كون المجتمع الإسلامي يحيا حياة غير إسلامية)، حيث يقول: "وذلك لأن جهاز الدولة ونظام الحكم الذي يقوم عليها هذا المجتمع بكل مقوّماتها، والاتجاه النفسي الذي يتجهه المسلمون، والتكوين العقلي الذي يقوم عليه تفكيرهم. كل ذلك يقوم على أساس مفاهيم عن الحياة تناقض المفاهيم الإسلامية. فما لم تتغيّر هذه الأُسس، وتصحّح هذه المفاهيم المغلوطة يكون من الصعب تغيير حياة الناس في المجتمع، ومن

(1) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص(182-188) .

الصعب تغيير جهاز الدولة، وقواعد المجتمع والاتجاهات النفسية والعقلية التي تتحكّم بالمسلمين"[1] .

6- مراحل الحزب والثقافة:

تؤكّد مختلف كتب حزب التحرير على أهمية الثقافة، وتعتبرها مرحلة من مراحل نشوء الحزب والحزبي، ويصل تأكيدها على الثقافة إلى مستوى الحرص على الجدل. فقد رسم تقي الدين النبهاني ثلاث مراحل لتكوين الحزب فقال: "يسير الحزب المبدئي في ثلاث مراحل حتى يبدأ تطبيق مبدئه في مجتمعه:

أولاً: مرحلة الدراسة والتعليم لإيجاد الثقافة الحزبية.
ثانياً: مرحلة التفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه حتى يصبح المبدأ عُرفاً عاماً ناتجاً عن وعي إلخ...
ثالثاً: مرحلة تسلّم زمام الحكم عن طريق الأمّة تسلماً كاملاً"[2] .

ويكون النموذج الأعلى لإيجاد التكتّل ربطه بالعقيدة مضافاً إليها النضج في الثقافة الحزبية فيقول: "فالحزب المبدئي يجعل طريقة الربط في تكتّله اعتناق العقيدة، والنضج في الثقافة الحزبية"[3] .

---

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ص36 .
(3) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ص10 .

ويبيّن أن الثقافة الإسلامية -بداية- هي الطريق إلى إيجاد الإنسان المسلم فيقول: "ومثل هذا لا يمكن أن يوجد التكتّل الصحيح منه، إلا بعد معالجتة، بإيجاد التناسق بين فكره وبين شعوره، بتثقيفه من جديد ثقافة مبدئية صحيحة، أي ثقافة إسلامية. ومعالجته بهذا التثقيف تقضي بأن يفرض تلميذاً يكوّن عقله تكويناً جديداً، حتى ينتقل بعد حلّ هذه المشكلة، إلى إيجاد التناسق بينه وبين مجتمعه، فيسهل حينئذ حلّ مشكلة النهضة بالمجتمع، ولولا الثقافة الأجنبية لكانت النهضة أقل تكاليف منها الآن"[1] .

ويستقرئ حزب التحرير مراحل دعوة الرسول ﷺ، فيقرّر بأنه بدأ طريقه بالدراسة والفهم مع القيام بالتزامات أخرى. فيقول: "ونظراً لأن المجتمع غير إسلامي – وإن كانت جمهرته مسلمين- يجب أن تؤخذ حياة الرسول ﷺ في مكّة أُسوة للسير حسبها في الدعوة، فتبدأ في خطوة الدراسة والتفهّم مع القيام بالتزامات الإسلام، كما كان الحال في دار الأرقم، ثم ينتقل الدارسون الفاهمون للإسلام المؤمنون الصادقون إلى التفاعل مع الأمّة، حتى تتفهم الإسلام وتتفهم ضرورة وجود دولة إسلامية"[2] .

ويقرّر الحزب بأن التثقيف سبيل إيجاد الشخصية الإسلامية فيقول: "والسبيل إلى ذلك هو التثقيف بالثقافة الإسلامية تثقيفاً مركّزاً وتثقيفاً جماعياً على السواء، حتى يحدث هذا التثقيف الانقلاب الـ

(1) المرجع السابق، ص14 .
(2) مفاهيم حزب التحرير، ص54 .

ولإنتاج التثقيف وجعله مؤثراً موقظاً هيّأ الحزب ثقافة إسلامية خاصة توجد لدى المثقّف بها الإدراك الصحيح، وتربط فكره بمشاعره، وتعلّمه حقائق لمعالجة مشاكل الحياة. وجعل ثقافته الحزبية هذه أدنى حدّ يجب الحصول عليه فعرض على كل عضو أن يدرس هذه الثقافة دراسة مركّزة، وترك ما وراء ذلك لكل إنسان بحيث يتزوّد من الثقافة الإسلامية ما يشاء.

وهذه الثقافة التي يتبنّاها حزب التحرير موجودة في كتبه التي ينشرها حتى الآن، وجميع ما فيها من الأحكام آراء وأفكار وأحكام إسلامية"[1] ثم يعدّد الكتب المقرّرة بعد ذلك.

يقرّر الحزب إيمانه بالتثقيف سبيلاً لإيجاد المجتمع المسلم. كما قرّر في الكلام السابق إيمانه بالتثقيف سبيلاً لإيجاد الشخصية المسلمة فيقول: "والطريقة للدعوة والعمل السياسي هي تثقيف الناس بالإسلام لإيجاده في معترك الحياة، ولهذا كان لزاماً أن يبذل أكبر قسط من الجهد لتثقيف الملايين من الناس تثقيفاً جماعياً، لأن هذا التثقيف هو الدعوة وهو عمل سياسي، وهو الذي يضمن صحة التفاعل وسلامة الكفاح.

وحركة التثقيف هذه يتولاها حزب التحرير فقط، لأنه وحده الذي يقوم على مبدأ صحيح هو الإسلام يراد من تكتّله إيجاد الإسلام في المجتمع. وتولّيه لها يوجب

(1) مفاهيم سياسية لحزب التحرير، ص87 .

عليه أن يتقدّم أمام الجماهير، ويتصدّر لمناقشاتهم، وأسئلتهم، وشكوكهم، وتأييدهم، حتى يصهرهم في الإسلام، فكرياً وروحياً، صهراً يوحّدهم، ويجعلهم أداة صالحة للعمل في كل حين، ولابد من تثقيف الأمّة تثقيفاً مركّزاً عميقاً، بغض النظر عما إذا كانوا أعضاء في الحزب أم لا. وهذا كلّه لا يأتي بالدعوة وحدها، ولا بالعمل السياسي وحده، ولكنه يأتي من اقتران الدعوة بالعمل السياسي في كل حين، سواء أكان الحزب في الحكم أم لم يكن، حتى يسير تثقيف الملايين، والأعمال السياسية للحزب في المجتمع سيراً واحداً، لتظلّ الجماهير متصلة بالدعوة والعمل، وليظلّ الحزب متصلاً بالجماهير وقائداً لها. ويعتبر انفصال السياسة عن الدعوة، أو انفصال العمل السياسي عن التثقيف، أكبر خطر على الدعوة، وعلى العمل السياسي، وسبباً خطيراً لانتصار الأعداء، ولذلك كان على الحزب أن يسرع في إعطاء الثقافة السياسية أثناء التثقيف المبدئي، وأن يطلع الشعب على الأحوال السياسية والداخلية والخارجية"[1] .

ويتحدّث الحزب عن أثر الثقافة في إيجاد التربة الخصبة لتكوين رجال الأمّة، ويتحدّث عن إيمانه بأن تكوين رجل الدولة لا يحتاج إلى قرون بل إلى بضع سنين فيقول: "ولذلك كان لابد من أن تثقّف الأمّة الثقافة السياسية، مبتدئة أولاً وقبل كل شيء بعقيدتها العقلية، أي بفكرتها الكلّية عن الكون والإنسان والحياة باعتبارها فكرة سياسية لا فكرة روحية فحسب، ثم بما ينبثق عنها من الأفكار السياسية، وما يبنى عليها من الوسائل والغايات. ومتى وجد ذلك فقد بدأت تربة هذه الأمّة تكون خصبة

(1) مفاهيم سياسية لحزب التحرير، ص83 .

بالرجال، ومنبتاً طبيعياً لرجل الدولة. وهذا لا يحتاج إلى قرون كما يتوهّمون، حتى ولا إلى عشرات السنين. وإنما يحتاج فقط إلى البدء في تلقّي الأمّة لهذه الثقافة السياسية بوعي وشغف، وحينئذ قد ينتج في بضع سنين، وقد ينتج في مدّة أكثر من ذلك، ولكنه على أي حال لابد أن ينتج حتماً على يد نفس الجيل الذي يقوم بهذا التثقيف السياسي، ويقوم مع ذلك في نفس الوقت بدور القيادة السياسة المبدعة"[1] .

7- جزئيات أخرى في التضخّم الفكري:

إن إصلاح (القيادة الفكرية) الذي أطلقه حزب التحرير في عدد من كتبه مظهر من مظاهر التضخّم الفكري. فقد عقد تقي الدين النبهاني فصلاً في كتاب (نظام الإسلام) يحمل عنوان (القيادة الفكرية في الإسلام) ومما قاله فيه: "هذا هو السبيل الوحيد للنهضة: حمل القيادة الفكرية الإسلامية للمسلمين لاستئناف الحياة الإسلامية، ثم حملها للناس كافة عن طريق الدولة الإسلامية"[2] .

ومن مظاهر التضخّم أيضاً إيمانه بالصراع الفكري. فقد تحدّث عبد القديم زلوم عن تبليغ الرسول للدعوة بالصراع الفكري فقال: "على أن الرسول علّمنا أن نحدّد قضايانا، وعلّمنا أن نتخذ إجراء الحياة أو الموت في كل قضية مصيرية، فإنه ﷺ حين

(1) الخلافة، ص158 .

(2) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ص50 .

أرسله الله بالإسلام، وبدأ يبلّغ الدعوة بالصراع الفكري، قد حدّد قضيته بأنها إظهار الإسلام، واتخذ تجاهها إجراء الحياة أو الموت"[1] .

وصلنا -إذن- من خلال العرض المفصّل لوجهة نظر التحرير، ومن خلال استقراء جميع كتب التحرير إلى أنه يؤمن بالارتفاع الفكري طريقاً للنهضة، ويرى أن مشكلة المسلمين الحالية هي تزعزع الثقة بأفكارهم السابقة، ويرسم الطريق إلى إعادة الثقة بالبرهان العقلي والشعوري، ويبيّن أن سبب انهيار الدولة الإسلامية هو الضعف الفكري وعدم إدراك المسلمين للقضايا المصيرية، ويشترط انبثاق الفكر والوعي شرطاً أوّلياً ووحيداً لانبثاق الدولة الإسلامية، ويؤكّد على التثقيف سبيلاً لإيجاد الفرد والمجتمع المسلمين، ويعتبر المرحلة الثقافية جزءاً من مراحل تطوّره.

والآن: ما هو سرّ هذا الانحراف الفكري؟

يكمن السرّ في أن فهم الحزب للإنسان لم يتطابق مع تصوّر الإسلام للإنسان، وفي أن فهمه للروح كان خاطئاً. ويتضح هذا التباين بين فهم الحزب للإنسان ولقضية الروح من جهة وتصوّر الإسلام لهما من جهة ثانية إذا درسنا النص التالي لتقي الدين النبهاني حيث يقول: "وأما الإسلام فيرى أن الأشياء التي يدركها الحسّ هي أشياء

(1) عبد القديم زلوم، هكذا هدمت الخلافة، ص285 .

مادية، والناحية الروحية هي كونها مخلوقة لخالق، والروح هي إدراك الإنسان صلته بالله، وعلى ذلك لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية، ولا توجد في الإنسان أشواق روحية ونزعات جسدية، بل الإنسان فيه حاجات عضوية، وغرائز لابد من إشباعها، ومن الغرائز غريزة التديّن التي هي الاحتياج إلى الخالق المدبّر الناشئ عن العجز الطبيعي في تكوين الإنسان، وإشباع هذه الغرائز لا يسمّى ناحية روحية ولا ناحية مادية وإنما هو إشباع فقط. إلا أن هذه الحاجات العضوية والغرائز إذا أُشبعت بنظام من عند الله كانت مسيّرة بالروح، وإن أُشبعت بدون نظام أو بنظام من عند غير الله كان إشباعاً مادياً بحتاً يؤدّي إلى شقاء الإنسان. فغريزة النوع إن أُشبعت بنظام الزواج الذي من عند الله حسب أحكام الإسلام كان زواجاً موجداً للطمأنينة. وغريزة التديّن إن أُشبعت من غير نظام أو بنظام من عند غير الله بعبادة الأوثان أو عبادة الإنسان، كان ذلك إشراكاً وكفراً، وإن أُشبعت بأحكام الإسلام كان ذلك عبادة. ولهذا كان لزاماً أن تراعى الناحية الروحية في الأشياء، وأن تسير جميع الأعمال بأوامر الله ونواهيه بناء على إدراك الإنسان صلته بالله أي أن تسير الروح. ولذلك لم يكن في العمل الواحد شيئان اثنان بل الموجود شيء واحد هو العمل، وأما وصفه بأنه مادي محبّ أو مسيّر بالروح فإنه ليس آتياً من تسييره بأحكام الإسلام أو عدم تسييره بها. فقتل المسلم عدوّه في الحرب يعتبر جهاداً يثاب عليه لأنه عمل مسيّر بأحكام الإسلام، وقتل المسلم نفساً معصومة –مسلمة أو غير مسلمة– بغير حق يعتبر جريمة يعاقَب عليها، لأنه عمل مخالف لأوامر الله ونواهيه. وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الإنسان، فالقتل يكون عبادة حين يسيّر بالروح، ويكون جريمة حين لا يسيّر

بالروح. ولذلك كان لزاماً على المسلم أن يسيّر أعماله بالروح، وكان مزج المادة بالروح ليس أمراً ممكناً فحسب بل هو أمر واجب. ولا يجوز أن تفصل المادة عن الروح أي لا يجوز أن يفصل أي عمل عن تسييره بأوامر الله ونواهيه بناء على إدراك الصلة بالله. ولهذا يجب أن يقضى على كل ما يمثّل الناحية الروحية منفصلة عن الناحية المادية. فلا رجال دين في الإسلام، وليس فيه سلطة دينية بالمعنى الكهنوتي، ولا سلطة زمنية منفصلة عن الدين، بل الإسلام دين منه الدولة، وهي أحكام شرعية كأحكام الصلاة، وهي طريقة لتنفيذ أحكام الإسلام وحمل دعوته. ويجب أن يلغى كل ما يشعر بتخصيص الدين بالمعنى الروحي وعزله عن السياسة والحكم، فتلغى المؤسسات التي تشرف على النواحي الروحية، فتلغى إدارة المساجد، وتكون إدارتها تابعة لإدارة المعارف، وتلغى المحاكم الشرعية والمحاكم النظامية، ويجعل القضاء واحداً لا يحكم إلا بالإسلام، فسلطان الإسلام سلطان واحد"[1] .

يقول تقي الدين في النص السابق: "والروح هي **إدراك** الإنسان صلته بالله أي أن تسيّر بالروح". "وأن تسيّر جميع الأعمال بأوامر الله ونواهيه بناء على **إدراك** الإنسان صلته بالله أي أن تسيّر بالروح".

نفهم من كلا المقطعين السابقين: أن الروح آلة إدراك الإنسان صلته بالله. مع أن العقل -في الحقيقة- هو آلة إدراك هذه الصلة، والروح آلة تحقيق هذا الاتصال بالله، وهو اتصال صميمي وكلّي ومباشر فالعقل يدرك والروح تتصل.

---

(1) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ص61 .

من هنا كان كلام تقي الدين: "لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية، ولا توجد في الإنسان أشواق روحية ونزعات جسدية، بل الإنسان فيه حاجات عضوية، وغرائز لابد من اشباعها". كلاماً خاطئاً لأن الإنسان مكوّن -في واقع الأمر- من مادة وروح، وفيه أشواق روحية ونزعات جسدية كما أخبرتنا الآيات القرآنية بذلك:

﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشۡكُرُونَ ۝٩﴾ (السجدة،7-9).

﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٍ مِّنۡ حَمَإٍ مَّسۡنُونٍ ۝٢٦ وَٱلۡجَآنَّ خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ۝٢٧ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلۡصَٰلٍ مِّنۡ حَمَإٍ مَّسۡنُونٍ ۝٢٨ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾ (الحِجْر،26-29).

﴿إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٧٢﴾ (ص،71-72).

وتقبل المادة والروح في الإنسان الانشطار، وتقبل -كذلك- الأشواق الروحية والنزعات الجسدية الانفصام فيه. ويسبّب ذلك الانشطار والانفصام شقاء الإنسان.

ولكن ميّزة الإسلام الكبرى هي الموازنة بين المادة والروح، والتنسيق بين الأشواق الروحية والنزعات الجسدية، وهو يحقّق سعادة الإنسان بهذه الموازنة وذلك التنسيق.

ويتضح الخلط في التعبير، وعدم الإدراك الحقيقي للروح في النص التالي: "فقتل المسلم عدوّه في الحرب يعتبر جهاداً يثاب عليه لأنه عمل مسيّر بأحكام الإسلام، وقتل المسلم نفساً معصومة –مسلمة أو غير مسلمة– بغير حق يعتبر جريمة يعاقَب عليها، لأنه عمل مخالف لأوامر الله ونواهيه. وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الإنسان، فالقتل يكون عبادة حين يسيّر بالروح، ويكون جريمة حين لا يسيّر بالروح".

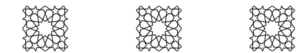
بداية هذه الفقرة تناقض نهايتها، والأحكام صحيحة في البداية خاطئة في النهاية. فالقتل ما كان عبادة حينما سيّر بالروح، ولكنه كان عبادة لأنه امتثال لأوامر الله. وما كان جريمة لأنه لم يسيّر بالروح، ولكنه كان جريمة لأنه مخالفة لأوامر الله. فالروح موجودة في الحالتين عند العابد والمجرم. ولكن الأول سخّرته روحه وسخّرها بدوره امتثالاً لأوامر الله عكس الثاني الذي سخّرته روحه وسخّرها مخالفة لأوامر الله.

ويتضح عدم الفهم الصحيح لدور الروح ومكانها عند الإنسان في النص التالي: " أن هذه الحاجات العضوية والغرائز إذا أُشبعت بنظام من عند الله كانت مسيّرة بالروح، وإن أُشبعت بدون نظام أو بنظام من عند غير الله كان إشباعاً مادياً بحتاً يؤدّي إلى شقاء الإنسان".

فالروح –في النص– نتيجة مع أنها في حقيقة الأمر سبب. وإشباع الغرائز واحد عند المسلم وغيره، لكن الروح والفكر اللذين يقفان خلف هذا الإشباع يلوّنانه حسب

مقتضياتهما. فمن كان فكره مسلماً، وروحه مسخّرة حسب عبادات الإسلام، أمكنه أن يشبع غرائزه بسهولة مثل ما يريد الإسلام.

الخلاصة: أن الحزب لم يدرك الروح ومكانها من الإنسان ولم يفهم دورها وأهمّيتها في قيادة القرد. هذا ما أدّى إلى التضخّم الفكري عنده، وقد تم كل ذلك على حساب الروح.



مناقشة ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير

1-يؤمن الحزب -كما رأينا- بأن الضعف الفكري عند المسلمين سبب الانحطاط، وبأن الفكر المستنير أساس النهضة، وبأن التثقيف طريق إيجاد الفرد والمجتمع المسلمَيْن.

نحن لا ننكر أن الفكر جزء من كيان الإنسان، ليس هذا فحسب بل جزء مهم. لكنه ليس الإنسان كلّه.

نحن لا ننكر أن تأخّر الفكر سبب من أسباب الانتكاس الحضاري عند المسلمين. لكنه ليس كل الأسباب.

نحن لا ننكر أن تقدّم الفكر عامل من عوامل الارتفاع الحضاري عند المسلمين. لكنه ليس كل العوامل.

لننظر إلى دعوة الرسول ﷺ في بداية عهدها.

دعا محمد ﷺ إلى "لا إله إلا الله محمد رسول الله".

ما مكان هذه الفكرة من المجتمع الجاهلي؟ ما موضعها؟ ما جدّتها؟ ما غرابتها؟

لاشك أن هذه الفكرة ليست غريبة كل الغرابة عن المجتمع الجاهلي بدليل وجود الحنفية المتبعين لملّة ابراهيم عليه السلام في التوحيد كورقة بن نوفل.

لاشك -كذلك- أنها ليست جديدة كل الجدّة في المجتمع بدليل قولهم للرسول ﷺ ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ (الزُّمَر،3).

لم تكن -إذن- هذه الفكرة غريبة كل الغرابة، ولا جديدة كل الجدّة. ولكنها كانت ضخمة الآثار من الناحية الشعورية والسلوكية والخُلُقية في نفس الإنسان الجاهلي.

فقد كانت تعني من ناحية شعورية الانعتاق من دائرة العبودية للعباد، والانتقال إلى دائرة العبودية لله، والتسليم المطلق له تعالى.

كانت تعني من ناحية سلوكية الخضوع الكامل لأوامر الله تعالى، ونبذ القيم الجاهلية جميعها.

كانت تعني من ناحية خُلُقية الالتزام بمبادئ الإسلام، وإطاعة تعليماته.

نتجت -إذن- كل هذه الآثار الضخمة -شعورياً وسلوكياً وخُلُقياً- عن فكرة بسيطة هي "لا إله إلا الله محمد رسول الله".

2-يعتقد حزب التحرير أن سبب انهيار الدولة الإسلامية هو الضعف الفكري وعدم الوعي، وعدم إدراك القضايا المصيرية: كالخلافة.

ليس من شك بأن الضعف الفكري من أسباب انهيار الدولة الإسلامية، لكنه لم يضعف إلى الحدّ الذي تخيّله حزب التحرير بدليل الكتب التي أُلِّفت عن الخلافة وضرورتها غداة سقوط الخلافة على يد (كمال أتاتورك) في الآستانة ومنها: (الخلافة أو

الإمامة العظمى) لمحمد رشيد رضا، (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمّة) لمصطفى صبري.

أما وعي القضايا المصيرية، وإدراك أهمية الخلافة فإننا نعتقد أن الأمر ليس أمر إدراك ووعي فحسب بمقدار ما هو أمر مقدرة. فقد كان المجتمع المسلم آنذاك عاجزاً غير قادر على الدفاع عن الخلافة وإن كان واعياً، فهو كالمريض الذي يرى اللصّ يسرق داره ويدرك ذلك لكنه لا يقوى على منعه أو طرده.

3-يتصوّر الحزب أن عودة الدولة الإسلامية مرهونة بانبثاق الفكر والوعي الإسلاميّين، بالبرهان العقلي والشعوري على صحة أفكار الإسلام.

لكن الحقيقة أن عودة الدولة الإسلامية مرتبطة بتفجّر الصحة والحيوية في شخصية المسلم بمختلف أجزائها وأبعادها ومن جملتها الوعي، أو قل بصورة أدقّ مرتبطة بانبثاق المسلم - الصحابي.

هذا هو طريق إرجاعها ثانياً، لأنه كان طريق إيجادها أولاً.

4-يقسّم الحزب مراحل عمله إلى ثلاث مراحل. أولها: الثقافة. ويصرّ على بناء شخصية الفرد عن طريق الثقافة الحزبية.

لاشك أن التفكير السليم وبالتالي الثقافة جزء من شخصية المسلم. لكن الإسلام لا يعرف الثقافة منفصلة عن أجواء المسلمين، والمسلمين لا يعرفون التثقيف مبتعداً عن السلوك. فالفكر -دائماً- وثيق الاتصال بالعمل في أنظمة الإسلام، وليس

هناك فاصل زمني بينهما، وخير دليل على ذلك حديث الصحابي ابن مسعود الذي قال فيه: "كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن"[1] . وقول أبي عبد الرحمن السُّلَمي: "حدّثنا الذين كانوا يقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النبيّ ﷺ، وكانوا إذا تعلّموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلّمنا القرآن والعمل جميعاً"[2] .

لذلك فقد أعطى البناء الثقافي للفرد والحزب منفصلين عن السلوك والعمل أو بصورة أدقّ: مع عدم الإصرار بنفس المستوى على السلوك والعمل، أعطاهما طابعاً جدلياً بعيداً عن روح الإسلام، وعن نتائجه السريعة في قلب الواقع الاجتماعي.

5-يعتقد الحزب -كما رأينا- بأن تفاعلاً سيجري بينه وبين الجماهير في الزمن التالي لمرحلة الثقافة.

لكن هذا الاعتقاد غريب عن الفكر الإسلامي لسببين:

أولهما: إما أن تكون هذه الجماهير مسلمة فهي جزء من الحزب، وإما أن تكون غير مسلمة فهي في صراع معه، ككل طاغوت يقف في طريق الدعوة الإسلامية.

ثانيهما: تزداد الشخصية المسلمة تميّزاً على مرور الزمن، وبعداً عن حياة المجتمع الجاهلي وقِيَمه. وتصرّ على هذا التميّز والبعد كلّما ارتقت في سلّم الإيمان. ومثالنا الناصع على

---

(1) تفسير ابن كثير، ج1، ص4 .
(2) المرجع السابق، ج1، ص4 .

ذلك سيرة الصحابة رضوان الله عليهم، فقد صارع عمر بن الخطّاب -مثلاً- مشركي قريش بعد إسلامه، وجاهدهم، وسفّه أصنامهم، وتحدّاهم. وكان الفاصل بينهما يتسع يوماً بعد يوم، ويؤكّد استحالة اللقاء ولو في موطئ قدم، فأنّى له اللقاء بهم، وقد هداه الله وشرح صدره للإيمان.

قد تكون فكرة التفاعل بين الحزب وجماهير الأمّة واقعة صحيحة في مجال الأحزاب المادية التي تلبّي أهواء ورغبات الناس كالحزب النازي مثلاً في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث الأرضية الفكرية والنفسية والخُلُقية والاجتماعية مشتركة بين هذا الحزب وبين جماهير الأمّة الألمانية.

6-يعتمد الحزب الصراع الفكري أسلوباً وحيداً لنشر العقيدة الإسلامية خلال قتاله مع الجاهلية الكافرة. لكن الصراع بين حق الدعوة الإسلامية وباطل الجاهلية أشمل وأعمّ من أن يكون صراعاً وحيد الجانب. فهو صراع حياتي بكل ما تحويه هذه الكلمة من أجزاء وعناصر، صراع بالفكر والروح والجسد والدماء حتى يجتثّ الإسلام طاغوت الجاهلية، وتكتب له الغلبة والانتصار في النهاية.

ومما يؤكّد الحقيقة التي ذهبنا إليها رصدنا للصراع بين دعوة الرسول ﷺ وبين مشركي قريش. فقد تناول الصراع الجدال والنقاش والشعر والمراقبة والإيذاء والقتل والمقاتلة والمهاجرة والحروب والدماء إلخ...

7-ألّف الحزب دستوراً للدولة الإسلامية المرتقبة، ورسم خطوط الاقتصاد والحكم فيها، وفصّل أحكام العقوبات والبيّنات. وهذا التأليف والرسم والتفصيل ميّزة من

ميّزات حزب التحرير في نطاق الدعوات الإسلامية، إلا أنه مخالف لأسلوب الإسلام في العمل. فلابد أن يستند تقرير الأحكام الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحكمية إلخ... والمشتقّة من كلّيات وعموميّات الإسلام على أرض الواقع، وإلا كان -هذا التقرير- كمن يشيّد بناءه في الهواء دون جذور في الأرض. وهذا ما وقع حزب الحرير فيه فأضاع جهده ووقته سدى.

8-يتصوّر القارئ لكتب التحرير بأنه حزب سياسي يريد الوصول إلى الحكم، وليس جماعة تواجه المعترك الحياتي بهدف تحقيق خلافة الله في الأرض، ونزع الأمانة الملقاة عن كاهليها، مما أفقده ثقلاً كبيراً في الصراع.

الخلاصة: إن حزب التحرير قد أصاب حينما اتجه -بداية- إلى الإنسان، ولكنه أخطأ بعد ذلك في كل شيء: أخطأ في الاعتماد على الفكر سبيلاً وحيداً لإيجاد الإنسان المسلم، وفي انتهاج التثقيف طريقاً لإيجاد المجتمع والدولة الإسلاميّتين، وفي اتباع الصراع الفكري وسيلة وحيدة لقلب المجتمع إلخ...

وقد عانى بسبب ذلك انحرافاً فكرياً أبعده عن ثلثي الإسلام، إن لم نقل عن كل الإسلام، لأن الإسلام وحدة لا تتجزّأ.

حسن البنّا

حياته:

وُلد حسن البنّا عام 1906م، وتعلّم في مدرسة الرشاد الدينية في محمودية البحيرة التي أسّسها الشيخ محمد زهران وحفظ نصف القرآن، ولما غادرها مؤسّسها منشغلاً عنها صارح البنّا والده بأنه لم يعد يطيق أن يستمر في هذه الكتاتيب، وطلب منه أن ينتقل إلى المدرسة الإعدادية. فعارض الوالد في ذلك حرصاً على أن يحفظ ابنه كتاب الله، فتعهّد له الابن بأن يحفظ نصف القرآن المتبقّي –وحده– في المنزل. فلبّى الوالد –حينئذ– رغبة ابنه، وفعلاً قسّم البنّا يومه في المرحلة الإعدادية بين حفظ القرآن، وتعلّم صناعة الساعات، ومذاكرة دروسه، فكان يحفظ حصّته من القرآن الكريم بعد صلاة الصبح حتى يذهب إلى المدرسة، ويتعلّم صناعة الساعات بعد الانصراف من المدرسة إلى صلاة العشاء، ويستذكر دروسه بعد صلاة العشاء إلى النوم.

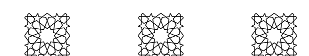
ثم انتقل البنا إلى مدرسة المعلّمين الأولية بدمنهور ولما يتم العام الرابع عشر من عمره، وقضى فيها ثلاث سنوات ليتخرّج بعدها معلّماً ابتدائيّاً، وهناك أخذ الطريقة الحصافية الصوفية، والتقى بشيخها عبد الوهاب الحصافي، واندمج في أجوائها، فكان يقوم مع أعضائها بزيارات للأولياء القريبين من دمنهور، وكان أحياناً ينذر معهم الصمت فلا يتكلّمون إلا بذكر أو قرآن.

ثم توجّه إلى دار العلوم في القاهرة، وحصل منها على الدبلوم في عام 1927م، حيث تعيّن إثر حمله هذه الشهادة مدرّساً في الاسماعيلية.

كان البنّا -رحمه الله- مبرزاً في تحصيله العلمي فقد نال الدرجة الأولى في مدرسة دار المعلّمين الأولية بدمنهور، ونال الدرجة الخامسة على القطر المصري جميعه، وكان يحصل على ترتيب متقدّم -دوماً- خلال سنوات الدراسة في دار العلوم.

شكّل البنّا عدة جمعيات في مراحل حياته الدراسية المختلفة منها: جمعية الأخلاق الأدبية، جمعية منع المحرّمات، جمعية الحصافية الخيرية.

أنشأ البنّا الإخوان المسلمين عام 1928م في الاسماعيلية، ثم انتقل إلى القاهرة عام 1932م، واستشهد اغتيالاً في 12 شباط 1949م.



تربية إخوانية

أدرك حسن البنّا بعقليّته الخارقة متطلّبات اللحظة التاريخية التي تتحدّى كيان المسلمين، وحدّدها بكلمتين: تطبيق الإسلام. فحمل المسلمين الذين أجابوا صوته على ذلك التطبيق، موازناً بين الروح والفكر والجسد مزية الإسلام الأولى، مستلهماً بروحه النفّاذة -في نفس الوقت- أسلوب الرسول ﷺ في دعوة الناس.

ويتضح الإصرار على تطبيق الإسلام من جهة، والموازنة بين عناصر الروح والفكر والجسد خلال التطبيق من جهة ثانية في رسالة التعاليم التي كان يأخذ حسن البنّا العهد على أساسها من المسلم:

"أيها الأخ الصادق.

إن إيمانك بهذه البيعة يوجب عليك أداء هذه الواجبات حتى تكون لبنة قوية في البناء.

1-أن يكون لك (وِرْد) يومي من كتاب الله لا يقلّ عن جزء واجتهد ألا تختم في أكثر من شهر ولا أقلّ من ثلاثة أيام.

2-أن تحسن تلاوة القرآن والاستماع إليه والتدبّر في معانيه وأن تدرس السيرة المطهرة وتاريخ السلف بقدر ما يتسع له وقتك وأقلّ ما يكفي في ذلك كتاب (حماة الإسلام) وأن تكثر من القراءة في حديث رسول الله ﷺ وأن تحفظ أربعين

حديثاً على الأقلّ ولتكن الأربعين النووية وأن تدرس رسالة في أصول العقائد ورسالة في فروع الفقه.

3-أن تبادر بالكشف الصحي العام وأن تأخذ في علاج ما يكون فيك من أمراض وتهتمّ بأسباب القوة والوقاية الجسمانية وتبتعد عن أسباب الضعف الصحي.

4-أن تبتعد عن الإسراف في قهوة البنّ والشاي ونحوها من المشروبات المنبّهة فلا تشربها إلا لضرورة وأن تمتنع عن التدخين.

5-أن تعنى بالنظافة في كل شيء في المسكن والملبس والمطعم والبدن ومحل العمل فقد بني الدين على النظافة.

6-أن تكون صادق الكلمة فلا تكذب أبداً.

7-أن تكون وفيّاً بالعهد والكلمة والوعد فلا تخلف مهما كانت الظروف.

8-أن تكون شجاعاً عظيم الاحتمال. وأفضل الشجاعة الصراحة بالحق وكتمان السرّ، والاعتراف بالخطأ والإنصاف من النفس وملكها عند الغضب.

9-أن تكون وقوراً مؤْثِر الجدّ دائماً ولا يمنعك الوقار في المزاح الصادق، والضحك في التبسم.

10-أن تكون شديد الحياء، دقيق الشعور، عظيم التأثّر بالحسن والقبح تسرّ للأول وتتألّم للثاني. وأن تكون متواضعاً في غير ذلّة ولا خنوع ولا ملق وأن تطلب أقلّ من مرتبتك لتصل إليها.

11-أن تكون عادلاً صحيح الحكم في جميع الأحوال ولا ينسيك الغضب الحسنات ولا تغضي عين الرضا عن السيّئات ولا تحملك الخصومة على نسيان الجميل وتقول الحق ولو كان على نفسك أو على أقرب الناس إليك وإن كان مرّاً.

12-أن تكون عظيم النشاط مدرّباً على الخدمات العامة تشعر بالسعادة والسرور إذا استطعت أن تقدم خدمة لغيرك من الناس فتعود المريض وتساعد المحتاج وتحمل الضعيف وتواسي المنكوب ولو بالكلمة الطيبة وتبادر دائماً إلى الخيرات.

13-أن تكون رحيم القلب كريماً سمحاً تعفو وتلين وتحلم وترفق بالإنسان والحيوان، جميل المعاملة حسن السلوك مع الناس جيمعاً محافظاً على الآداب الإسلامية الاجتماعية فترحم الصغير، وتوقّر الكبير، وتفسح في المجلس، ولا تتجسّس ولا تغتاب ولا تصخب وتستأذن في الدخول والانصراف إلخ...

14-أن تجيد القراءة والكتابة وأن تكثر من المطالعة في رسائل الإخوان وجرائدهم ومجلاتهم ونحوها، وأن تكوّن لنفسك مكتبة مهما كانت صغيرة، وأن تتبحّر في علمك وفنّك إن كنت من أهل الاختصاص، وأن تلمّ بالشؤون الإسلامية العامة إلماماً يمكّنك من تصوّرها والحكم عليها حكماً يتفق مع مقتضيات الفكرة.

15-أن تزاول عملاً اقتصادياً مهما كنت غنيّاً وأن تقدم على العمل الحرّ مهما كان ضئيلاً، وأن تزجّ بنفسك فيه مهما كانت مواهبك العلمية.

16-ألا تحرص على الوظيفة الحكومية، وأن تعتبرها أضيق أبواب الرزق ولا ترفضها إذا أُتيحت لك، ولا تتخلّ عنها إلا إن تعارضت تعارضاً تامّاً مع واجبات الدعوة.

17-أن تحرص كل الحرص على أداء مهنتك من حيث الإجادة والاتقان وعدم الغش وضبط الموعد.

18-أن تكون حسن التقاضي لحقّك وأن تؤدّي حقوق الناس كاملة غير منقوصة بدون طلب ولا تماطل أبداً.

19-أن تبتعد عن الميْسِر بكل أنواعه مهما كان المقصد من ورائها وتتجنب وسائل الكسب الحرام مهما كان وراءها من ربح عاجل.

20-أن تبتعد عن الربا في جميع المعاملات وأن تطهر منه تماماً.

21-أن تخدم الثروة الإسلامية العامة بتشجيع المصنوعات والمنشآت الاقتصادية الإسلامية وأن تحرص على القرش فلا يقع في يد غير إسلامية مهما كانت الأحوال ولا تلبس ولا تأكل إلا من صنع وطنك الإسلامي.

22-أن تدّخر للطوارئ جزءاً من دخلك مهما قلّ وألاّ تتورّط في الكماليّات.

23-أن تشترك في الدعوة بجزء من مالك وأن تؤدّي الزكاة الواجبة فيه، وأن تجعل منه حقّاً معلوماً للسائل والمحروم مهما كان دخلك ضئيلاً.

24-أن تعمل ما استطعت على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والأثاث ومواعيد

العمل والراحة، والطعام والشراب، والقدوم والانصراف، والحزن والسرور إلخ... وأن تتحرّى السنّة المطهّرة في كل ذلك.

25-أن تقاطع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامّة.

26-أن تديم مراقبة الله تبارك وتعالى وتذكر الآخرة وتستعدّ لها وتقطع مراحل السلوك إلى رضوان الله بهمّة وعزيمة وتتقرّب إليه سبحانه بنوافل العبادة ومن ذلك صلاة الليل وصيام ثلاثة أيام من كل شهر على الأقل والإكثار من الذكر القلبي واللساني وتحرّي الدعاء المأثور على كل الأحوال.

27-أن تحسن الطهارة وأن تظلّ على وضوء في غالب الأحيان.

28-أن تحسن الصلاة وتواظب على أدائها في أوقاتها وتحرص على الجماعة والمسجد ما أمكن ذلك.

29-أن تصوم رمضان وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً وتعمل على ذلك إن لم تكن مستطيعاً الآن ذلك.

30-أن تستصحب نيّة الجهاد -دائماً- وحب الشهادة وأن تستعدّ لذلك ما وسعك الاستعداد.

31-أن تجدّد التوبة والاستغفار -دائماً- وأن تتحرّز من صغائر الآثام فضلاً عن كبارها. وأن تجعل لنفسك ساعة قبل النوم تحاسبها فيها على ما عملت من خير

أو شرّ، وأن تحرص على الوقت فهو الحياة فلا تصرف جزءاً منه في غير فائدة وأن تتورّع عن الشبهات حتى لا تقع في الحرام.

32-أن تجاهد نفسك جهاداً عنيفاً حتى يسلس قيادها لك، وأن تغضّ طرفك وتضبط عاطفتك وتقاوم نوازع الغريزة في نفسك وتسمو بها دائماً إلى الحلال الطيّب وتحول بينها وبين الحرام من ذلك أيّاً كان.

33-أن تتجنب الخمر والمسكر والمفتر وكل ما هو من هذا القبيل كل الاجتناب.

34-أن تبتعد عن أقران وأصدقاء الفساد وأماكن المعصية والإثم.

35-أن تحارب أماكن اللّهو فضلاً عن أن تقربها وأن تبتعد عن مظاهر الترف والرخاوة جميعاً.

36-أن تعرف أعضاء كتيبتك فرداً فرداً معرفة تامّة وتعرّفهم نفسك معرفة تامة كذلك وتؤدّي حقوق أُخوّتهم كاملة من الحب والتقدير والمساعدة والإيثار وأن تحضر اجتماعاتهم فلا تتخلّف عنها إلا بعذر قاهر وتؤثرهم بمعاملتك دائماً.

37-أن تتخلّى عن صلتك بأيّة هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة فكرتك وخاصة إذا أمرت بذلك.

38-أن تعمل على نشر دعوتك في كل مكان وأن تحيط القيادة بكل ظروف ولا تقدم على عمل يؤثّر فيها تأثيراً جوهرياً إلا بإذن، وأن تكون دائم الاتصال الروحي والعملي بها وأن تعتبر نفسك دائماً جندياً في الثكنة تنتظر الأمر"[1] .

ونحن الآن سنبيّن بعض الواجبات التي تطرّق إليها البنّا في رسالته السابقة على سبيل المثال لا الحصر، والتي تعالج كلاً من الروح والفكر والجسد حتى نتأكّد من دقّة معالجة البنّا للنفس الإنسانية:

الروح: الورد اليومي من القرآن، ذكر الآخرة، نوافل العبادة، صيام ثلاثة أيام كل شهر، الذكر القلبي واللساني، أداء الصلاة في أوقاتها، استصحاب نية الجهاد، تجديد التوبة إلخ...

الفكر: حفظ الأحاديث، مطالعة رسائل الإخوان وجرائدهم، تكوين مكتبة خاصة، درس رسالة في أصول العقائد، ورسالة في فروع الفقه إلخ...

الجسد: الكشف الصحي، الابتعاد عن الإسراف في القهوة والشاي، الامتناع عن التدخين، العناية بالنظافة، تجنّب الخمر والمَيْسِر والمفتر إلخ...

لم يكتف البنّا بمعالجة عناصر النفس الإنسانية من روح وفكر وجسد عند الإخوان المسلمين، بل عمّق تطبيقهم للإسلام بأن قدّم طرقاً عملية لتأدية الفرائض،

(1) حسن البنا، رسالة التعاليم.

وكان ارتقاء الأخ في صفوف الجماعة مرهوناً بتنفيذه هذه الفرائض ومن هذه الفرائض فريضة الحجّ.

نقل البنّا -رحمه الله- إلى كتابه (مذكّرات الدعوة والداعية) لائحة الحجّ التي أصدرتها قيادة الإخوان، ومما جاء فيها: "

1-على كل أخ مسلم أن يتجهّز للحجّ في حدود استطاعته.

2-الأخ المساعد يؤمر بالتجهيز، والأخ المنتسب يكون له هذا الأمر عند كل مناسبة، والأخ العامل يكلّف بأن يدّخر من ماله جزءاً مهما كان يسيراً وبحسب ظروفه المالية ويوضع ما يدّخره في صندوق التوفير بالبريد بدون أرباح على حساب أداء هذه الفريضة إذا لم يكن من الممكن وضعه في مكان مصون.

3-تكون في كل دائرة لجنة فرعية تسمّى لجنة الدعاية إلى الحجّ مهمّتها مراجعة اشتراكات توفير الإخوان.

4-على كل شعبة من شعب الإخوان المسلمين اختيار أحد أعضائها المتفقّهين في الدين لدراسة مناسك الحجّ لمن يعتزمون أداء هذه الفريضة من شعبته، وعلى مكتب الإرشاد العام أن ينتدب في كل عام نائباً عنه على نفقته من أهل الفقه والحكمة ليرشد الإخوان ويعلّمهم أحكام المناسك على الأصول الصحيحة من السنّة إذا لم يكن من بين الإخوان الحاجّين من يستطيع الاضطلاع بأعباء هذه

المهمّة. وتسهيلاً لهذه الغاية يقوم مكتب الإرشاد العام بوضع رسالة في آداب الحجّ والزيارة وما يتعلّق بهما من آثار الأرض المقدّسة.

5-على الإخوان أن يوحّدوا خطتهم في السفر تقوية للتعارف، واقتصاداً في النفقات ورغبة في العلم وإحراز ثواب الاجتماع وتعاوناً على البرّ والتقوى، وتنشيطاً على طاعة الله إلا إذا دعت لغير ذلك الضرورة القصوى.

6-الأخ العامل الذي يثبت أنه قصّر في الادخار للحجّ بغير عذر شرعي قاهر يردّ إلى مرتبة الأخ الذي قبله ولا تكون له حقوق الإخوان العاملين، ويكون الحكم بتقصيره أو عدمه في هذا موكولاً لرأي اللجنة الفرعية المنصوص عليها في المادة الثالثة من هذه اللائحة متى وافق مكتب الإرشاد على رأيها.

7-يقوم مكتب الإرشاد بحصر كل الراغبين في الحجّ في دوائرهم من الإخوان وإرسال قوائم تامّة بأسمائهم بعد عيد الفطر كل عام إلى مكتب الإرشاد العام لإعداد ما يلزم لوفد الحجّاج من الإخوان المسلمين بحيث لا يتأخّر إرسال هذه القوائم عن اليوم العاشر من شهر شوّال سنويّاً.

8-يعمل المكتب ما في وسعه للحصول على امتيازات من الحكومة المصرية والحكومة الحجازية مادية وأدبية لحجّاج الإخوان رغبة في تشجيعهم وزيادة عددهم.

9-إذا كثر الإخوان الحاجّون فعلى المكتب أن ينتدت من بينهم مندوباً إدارياً بجانب المندوب الديني تكون مهمّته قضاء مصالح الإخوان الإدارية ويكون مرجعهم جميعاً

في ذلك توحيداً للعمل وتوفيراً للجهود، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فعلى المكتب أن ينتدب مندوباً من قبله للقيام بهذه المهمّة.

10- يبدأ في تنفيذ هذه اللائحة من تاريخ اعتمادها وتبلغ لحضرات النوّاب ونقباء الفروع للعمل بها.

ونسأل الله ربّ العرش الكريم أن يوفّقنا لما يحبّه ويرضاه آمين"[(1)] .

ومما عمّق البنّا تطبيقه عند الإخوان المسلمين فريضة الزكاة، فقد حملهم عليها وأصدر لائحة تحمل عنوان (لائحة الزكاة والصدقات)، ومما جاء فيها: "

1- على كل أخ مسلم يملك النصاب أن يخرج زكاة ماله.

2- الأخ المحب يؤمر، والأخ الأخوي يؤمر ويذكر، والأخ العامل يعتبر عضواً في لجنة الزكاة.

3- تتكوّن اللجنة للزكوات الشعبية من كل الإخوان الذين تجب عليهم الزكاة، وتتكوّن من بينها هيئة تنفيذية كل سنة، وتتكوّن من رئيس وعضوين يُختارون بالاقتراع السريّ من بين أعضاء اللجنة العامة.

4- مجلس الشورى المركزي للدائرة أو حضرة نائب الدائرة كل منهما بنفسه وبمندوب عنه له حق الإشراف العام على الهيئة التنفيذية، وله حق دعوة الجمعية العمومية

(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص188 .

للمشتركين إذا اختلف مع هذه الهيئة في تصرّف من التصرّفات ولم يمكن تسويته بينهم، على أن يكون الرأي فيها نافذاً بأغلبية ثلثي الأعضاء.

5-مهمة هذه الهيئة التنفيذية الإشراف على تحصيل الزكاة المستحقّة وحفظها حتى توزّع، وتوزيعها على المستحقّين الشرعيّين لها بدون تحيّز ولا محاباة ولا تحكم أغراض أو غايات بعد أن يقسم كل منهم اليمين على مراعاة ذلك.

6-على الهيئة التنفيذية أن تباشر مهمّتها عند كل محصول في المناطق الريفية، وتقسّم المزكّين عن النقد وعروض التجارة إلى فرق بحسب الأوقات المتفقة عند كل منهم.

7-عليها أن تعدّ دفتراً تحصر فيه كل ما جمع وتعطي إيصالات بتوقيعها، وأن تحصر كشوف المستحقّين والمقادير التي يستحقّها كل منهم. وقبل مباشرة التوزيع لابدّ من عرض النتيجة على اللجنة العامة لإقرارها والموافقة على الصرف ولا يعتبر الصرف صحيحاً إلا بمستندات مستوفاة من المستحق، ولا يجوز تأخير صرف الزكاة عن وقتها إلا بعذر شرعي وقبل نهاية العام، وأن تضمن ذلك تقريرها. كما تضمّن هذا التقرير ما بقي من الزكوات وتسليمه لمن ينتخب بعدهم إن لم يتجدّد انتخابها.

8-كل أعمال لجنة الزكاة سرية لا يطّلع عليها إلا اللجنة العامة، ومندوب مجلس الشورى المركزي أو النائب. وليس من حق الجمعية العمومية للإخوان في الدائرة المطالبة بمعرفة ما عملته اللجنة اكتفاء بعلم مجلس الشورى وعلم أعضاء اللجنة

العامة للزكاة أنفسهم، مع اعتبار القسم على كل عضو له الحق في الاطلاع على مراعاة هذه السرية. (راجع المادة الخامسة).

9-للهيئة التنفيذية أن تقبل ما يقدّم إليها على أنه صدقات، وتوزّعه بمعرفتها مع رصد الموارد والمنصرف والمورد والمصرف في دفتر خاص، كما أن لها أن تذكّر الناس في المناسبات بالتبرع تنظيماً للإحسان ونشر البرّ.

10-المصارف التي تصرف لها الزكوات هي المصارف المذكورة في القرآن الكريم ولا تصرف في غير هذه الحالة بحال.

11-للهيئة التنفيذية أن تختار من اللجنة العامة المساعدين لها لتعرف المستحقّين أو مباشرة التوزيع أو لمراجعة الكشوف أو غير ذلك من الأعمال بإشرافها وتحت مسؤوليّتها.

12-وليس لهذه الهيئة ولا لغيرها بيع أو استبدال أو التصرّف بأي نوع من أنواع من التصرّفات في الأعيان المجموعة، وإنما توزّع كما جمعت فيها لو جمعت بغير تصرّف ما.

13-لا ينقل ما جمع من مكان إلى مكان آخر مهما كانت الدواعي التي تدعو إلى ذلك ضرورية وشديدة إلا لداعٍ شرعي.

14-الأخ العامل القادر على الزكاة ثم لا يؤدّيها مطلقاً يردّ من رتبته إلى التي قبلها، فإن أدّاها ولو بنفسه فعليه أن يخطر اللجنة العامة بتاريخ أدائه لها حتى تكون على علم بذلك، وينبّه إلى عدم العودة مرّة أخرى وإلا ردّ إلى رتبته التي قبلها.

15-إذا استدعى الحال موظّفين في بعض المناطق للعمل في مشروع الزكاة كان تعيينهم برأي اللجنة العامة للمزكّين بناء على طلب اللجنة التنفيذية وكانت أجورهم من نفس الزكاة، وكذلك الحال في إيجاد مخازن للمحصولات إذا استدعى الحال ذلك.

16-يقوم مكتب الإرشاد بعمل رسالة ليبيّن فيها، أحكام الزكاة وفضل الصدقة.

17-على المكتب أن ينتدب من أعضائه مراقباً تكون مهمّته المرور على الشعب ليعرف مدى عناية الهيئات التنفيذية للزكاة.

18-يعمل بهذه اللائحة بعد اعتمادها، وتفاد الفروع بمضمونها للعمل بها"[1] .

وقد أوضحت قيادة الإخوان في مؤتمرها الثالث المنعقد في عطلة عيد الأضحى في القاهرة عام 1353هـ مراحل تكوين الإخوان المسلمين، ويتبيّن من مطالعتها أنها مراحل عملية، تتطلّب من الأخ تطبيق الإسلام المتدرّج على نفسه، وصبغ حياته الكامل به. ويتبيّن -أيضاً- منها اتجاه الإخوان التربوي النابع من صميم الإسلام، ومن سواء منهج الرسول ﷺ. فقد جاء في (مذكّرات الدعوة والداعية) تحت عنوان (سابعاً: التكوين العملي للإخوان المسلمين) ما يلي:"

(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص189 .

1- على المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان المسلمين أن تعنى بتربية الإخوان تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتميّز هذه المبادئ في نفوسهم. وتحقيقاً لهذه الغاية يكون الانضمام للإخوان على ثلاث درجات:

أ- الانضمام العام وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقّع استمارة التعارف ويتعهّد بتسديد الاشتراك المالي الذي يتطوّع به للجماعة. وللنائب حق إعفاء من يرى عذراً بالنسبة له من بعض الأعضاء، ويسمّى الأخ في هذه الدرجة أخاً مساعداً.

ب-الانضمام الأخوي: وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة السابقة. وواجباته -فضلاً عن الواجبات السابقة- حفظ العقيدة والتعهّد بالتزام الطاعات والكفّ عن المحرّمات وحضور الاجتماعات الأسبوعية والسنوية وغيرها متى دعي إليها، ويسمّى الأخ في هذه المرتبة أخاً منتسباً.

ج-الانضمام العملي: وهو من حق كل مسلم توافق إدارة الدائرة على قبوله. وتكون واجبات الأخ فيه -فضلاً عن الواجبات السابقة- إحضار صورته الشخصية وإعطاء البيانات الكافية التي تطلب منه عن شخصيّته ودراسة شرح عقيدة الإخوان المسلمين والتعهّد بالورد القرآني وحضور مجالس القرآن الأسبوعية والدائرة، والاشتراك في صندوق الحجّ والاشتراك في لجنة الزكاة متى كان مالكاً للنصاب والانضمام إلى فرقة الرحلات مادامت سنّه تسمح بذلك والتزام التحدّث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع وإلزام المنزل مبادئ

الإخوان المسلمين والعمل على تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة والاجتهاد في حفظ أربعين حديثاً نبويّاً وقبول مناصفات الإخوان التأديبية، ويسمّى الأخ في هذه الدرجة من درجات الانضمام أخاً عاملاً.

د- وهناك درجة رابعة من درجات الانضمام وهي درجة الانضمام الجهادي وهي ليست عامة بل هي من حق الأخ العامل الذي يثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة. وفحصها من حق المكتب. وواجبات الأخ في هذه المرتبة -فضلاً عما سبق- تحرّي السنة المطهّرة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً في الأقوال والأفعال والأموال، ومن ذلك قيام الليل وأداء الجماعة إلا لعذر قاهر والزهادة والعزوف عن مظاهر المتع الفانية والبُعد عن كل ما هو غير إسلامي في العبادات وفي المعاملات وفي شأنه كلّه والاشتراك المالي في مكتب الإرشاد وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الإخوان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مادام أهلاً لذلك وتلبية دعوة المكتب متى وجّهت إليه في أيّ وقت وفي أيّ مكان، وحمل المصحف ليذكّره بواجبه نحو القرآن الكريم والاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد، ويسمّى الأخ في هذه المرتبة مجاهداً.

2- لمكتب الإرشاد الحق في منح ألقاب شرفية منها نقيب ونائب في كل من درجتي الانضمام الثالثة والرابعة"[1] .

(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص183 .

عنيت -دوماً- قيادة الإخوان بإصلاح سلوك الأخ حسب ما يريده الإسلام، أو قل ببلوغ الكمال في هذا السلوك. فاستغلّت مختلف المناسبات والفرص لتصل إلى هذه النتيجة، ولوّنت في أساليب العلاج حتى لا يقع الأخ فريسة الملل من الأسلوب الواحد، وطرقت كل نواحي نفسه كي لا تترك أدنى ثغرة.

ويتضح تكوين المعالجة هذا في المنشور الدوري الأول الذي وجّهته قيادة الإخوان المسلمين إثر المؤتمر الخامس المنعقد عام 1358هـ، والذي يحوي تعليمات إلى الفروع تحت عنواني (مظاهر النشاط الشهري للإخوان، مظاهر النشاط الأسبوعي). وكان قد نشره البنّا -رحمه الله- في كتابه (مذكّرات الدعوة والداعية): "

خامساً: مظاهر النشاط الشهري للإخوان. يقترح المكتب أن يحدّد الإخوان لأنفسهم أياماً معينة من كل شهر لتنفيذ البرنامج الآتي:

1-يوم النصيحة: وفيه يقسّم الإخوان أنفسهم ليقوموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -بالتي هي أحسن- فيتعرّفون مواطن الضعف الخلقي في الأفراد المجاورين لهم فيزورونهم ويبذلون لهم النصيحة في رفق وهوادة وينهونهم عن المنكر ويزيّنون لهم الخير والفلاح، يستحسن أن تكون هذه النصائح فردية سرية لنجاحها وضمان التأثّر بها. والله المستعان.

2-يوم الآخرة: يصقل فيه الإخوان قلوبهم وأنفسهم، يخرجون بها من عالم الضوضاء والهرج إلى عالم الطمأنينة، ويزورون مدينة الآخرة، يخرجون إلى المقابر للعظة

والاعتبار، ويحاسبون أنفسهم على ما قدّمت، ويستغفرون ربهم، وكفى بالموت واعظاً.

3- يوم العيادة: يقرّر الإخوان هذا اليوم لعيادة المرضى من المسلمين فيدخلون عليهم السرور ويوطدون دعائم الألفة.

4- يوم التعارف: يقيم الإخوان كل شهر حفلاً تتجلّى فيه البساطة بقدر الإمكان يجتمعون فيه بإخوانهم الذين لا تمكنهم ظروفهم من التردّد على دارهم كثيراً، فيكون هذا الحفل كرباط يزيد في أواصر الأخوّة بينهم.

سادساً: مظاهر النشاط الأسبوعي:

1- ليلة الدرس: يخصّص الإخوان ليلة من كل أسبوع لمذاكرة ملخّص الدرس الذي سيلقيه فضيلة الأستاذ المرشد في القاهرة كل أسبوع فيتصل بذلك إخوان الأقاليم بإخوان القاهرة، فتتصل الحلقة وترتبط القلوب وتتغذّى الأرواح بغذاء واحد ومعين واحد،. وسيكون ملخّص هذا الدرس منشوراً بالنذير تباعاً إن شاء الله.

2- ليلة الكتيبة: حيث صفاء الأرواح في سكون الليل، وحيث النفحات القدسية في السحر، وحيث فيوضات الرحمن، وحيث التحرّر من عادات الراحة والترف والاستعداد لتحمّل المشقّة ومقاومة النفس في سبيل الله. نرجو أن يعنى الإخوان الذين تساعدهم ظروفهم بهذه الرياضة الروحية كل الاعتناء.

3-يوم المعسكر: الجندية، التدريب، الاستعداد للجهاد المقدّس، ذلك هو ما يعني به الإخوان المسلمون كل العناية، فيه يتكوّن الجيش الإسلامي وبه يستطيع أن يحقّق الأمل ويرفع اللواء عالياً. نرجو أن يكون لهذه الناحية الروحية أكبر قسط من اهتمام الإخوان فيعطون لأنفسهم كل أسبوع عرضاً عسكريّاً يتدرّبون فيه، أو رحلة يزورون بها البلدان المجاورة فيثابون، ويكونون نموذجاً حسناً ومثلاً عالياً للناس. ويشترط أن تستعدّ الفرقة في كل رحلة لإقامة الصلاة في الخلوات.

هذا ما عنّ لنا من خطط وبرامج نرجو أن تقوموا على تنفيذه بما نعهده فيكم من عناية وهمّة، حتى يؤتي الثمر، ونبلغ غاية ما نريد من أمل ورجاء، وحتى يكون الإخوان المسلمون في بلادهم ودورهم مثلاً عالياً ونماذج كاملة للإسلام الصحيح. والله المستعان وبيده النواصي، عليه توكّلنا وإليه أنبنا، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته"[1] .

ولم تترك قيادة الإخوان سبيلاً إلا اتبعته لترسيخ الناحية الروحية في نفوس الشبيبة، وتدريبهم على الدعوة. وقد كانت وسائلها إلى ذلك مستحدثة تتناسب مع روح العصر، ومن هذه الوسائل الرحلات الصيفية والمعسكرات الصيفية. فقد جاء في كتاب (مذكّرة الدعوة والداعية) تحت عنوان (نواحي النشاط) ما يلي: "

أولاً: قسم الرحلات الصيفية:

(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص238 .

الغرض من هذه الرحلات التدريب العسكري، والتعارف، ونشر الدعوة في ضواحي القاهرة.

تنظيم الرحلات يوم الجمعة من كل أسبوع مدّة شهور الإجازة الصيفية من أول يونية إلى آخر سبتمبر.

ويشترط أن يكون لدى الأخ لباس الجوّالة أو التدريب العسكري. وليس ضرورياً أن يشترك الأخ في كل رحلات القسم فذلك يتبع رغبته وظروفه، ولكنه يخطر بموعد كل رحلة.

ثانياً: معسكر الصيف:

الغرض من هذه المعسكرات التدريب العسكري والرياضة البدنية في الهواء الطلق والرياضة الروحية.

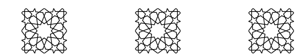
سيقام المعسكر بطرة فاروقية بسفح الجبل في خيام المكتب من أول يونية إلى آخر سبتمبر إن شاء الله.

يقسّم الإخوان المشتركون بالمعسكر إلى فِرَق لا يزيد عدد أعضاء الفرقة الواحدة على أربعين أخاً، ومدّة الفرقة عشرة أيام تحدّد حسب رغبة أعضاء الفِرَق، ويشترط أن يكون لدى الأخ لباس الجوّالة أو التدريب العسكري، والاشتراك وقدره خمسون قرشاً

للموظّف وثلاثون للطالب في المرة الواحدة، وأن يحضر معه غطاءه وأدوات طعامه، وأن يكون سنّه أكثر من خمسة عشر عاماً هجرياً"[1] .

وقد جهد الإمام البنّا إضافة إلى هذا العمل المستمر في تربية النفس المسلمة، وفي توتير مختلف جوانبها بمختلف الألوان والأساليب، جهد في تنقية العقيدة من الأوشاب العالقة فيها. فألّف رسالة في العقائد يمكن أن نعتبرها من أروع وأسلس ما كتب في هذا الموضوع، ففيها تتجلّى البساطة ممزوجة بالعمق، والوضوح مبتعداً عن السذاجة. وفيها تتجلّى عبقرية البنّا في أنه يكتب -دوماً- مطبّباً لا مثرثراً، وفي أنه يعالج صميم الداء بعين الدواء. فهو يخلص إلى رأي نقي شهي في ترجيح مذهب السلف وقبول شيء من تأويل الخلق، والإصرار على توحيد الصفوف، وحضّ المسلمين على ذلك.

وجهد الإمام البنّا -كذلك- في حمل الإخوان على اتباع السنّة الصافية، وعلى الاقتداء بالرسول ﷺ. فكان يحضّهم على القيام بكل ما يثبت في سيرته من قول أو عمل، ويحثّهم على إحياء العادات الإسلامية، والابتعاد عن التقاليد الغربية عن الإسلام. ففي سبيل ذلك صلّى التراويح ثماني ركعات في الإخوان، وجمع المأثورات إلخ...



(1) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص240 .

مؤسسات إخوانية

ولّدت تربية البنّا -رحمه الله- للنفوس المحيطة به طاقات إنسانية ضخمة، لمساعدته على الانطلاق في مجال الحياة المصرية، وأمكنته من إنجاز مؤسسات واسعة ومتعدّدة، حتى بدت وكأنها مؤسسات دولة وليست مؤسسات فئة أو جماعة. ونحن سنستعرض هذه المؤسسات في مجال المدارس، الخدمات الصحية، الشركات، البرّ والخدمات الاجتماعية، المساجد.

أ- المدارس:

أنشأ الإخوان المسلمون مدارس متنوّعة ومتعدّدة منها: المدارس الليلية، رياض الأطفال، مدارس الجمعة إلخ... وقد أحصى محمد شوقي زكي المدارس الموجودة في القاهرة والجيزة وحدهما فكان الإحصاء التالي: "

أ- معاهد ليلية:

معهد شبرا مصر، 18 شارع خماروية شبرا مصر، 60 طالباً.
معهد شبرا البلد، بجوار سراي محمد علي، 55 طالباً.
معهد قليوب البلد، قليوب البلد، 60 طالباً.
معهد القناطر الخيرية، شارع البحر، 30 طالباً.

ب- رياض الأطفال:

مدرسة روضة شبرا مصر، 18 شارع خماروية شبرا مصر، 200 طفل طفلة.

مدرسة روضة الشرابية، شارع الألايلي بجوار المسجد، 120 طالباً.

مدرسة روضة مهمشة، 80 طفلاً وطفلة.

مدرسة روضة شبرا البلد، بجوار سراي محمد علي، 250 طفلاً وطفلة.

مدرسة روضة شبرا المحطة، بجوار محطة البنزين، 150 طفلاً وطفلة.

مدرسة قليوب البلد، قليوب البلد، 280 طفلاً وطفلة.

ج- مدارس الجمعة:

مدرسة الجيل الجديد، شعبة حدائق شبرا، 22 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة شبرا مصر، خمارويه، 55 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة منية السيرج، 25 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة روض الفرج، 35 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة شبرا البلد، 50 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة بنجام، 15 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة شلقان، 15 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة قليوب، 20 طالباً.

مدرسة الجيل الجديد، شعبة شعبة الشرابية وهاشم آغا، 60 طالباً.

منطقة وسط القاهرة:

أ- محو الأمّية:

مدرسة محو الأميّة، شعبة الموسكي، شارع درب المناصرة، 20 طالباً.

ب- مدارس الجمعة:

مدرسة الجمعة بعابدين، 42 شارع محمد بك فريد، 65 طالباً.

منطقة غرب القاهرة:

لا يوجد بها معاهد أو مدارس.

منطقة جنوب القاهرة:

أ- معاهد ليلية:

المعهد الابتدائي، 15 شارع الشيخ البغال بالسيدة، 20 طالباً.

منطقة شرق القاهرة:

أ- معاهد ليلية:

معهد العباسية، 6 شارع محمد رفعت، 600 طالباً به معمل كيمياء وطبيعة.

معهد حدائق القبة، شارع الأجهوري، 100 طالباً.

معهد المطرية، منزل النجومي، 90 طالباً.

معهد مصر الجديدة، شارع سيدي جابر، 150 طالباً.

ب- دراسات تجارية:

مدرسة التجارة بالعباسية، 6 شارع محمد رفعت، 20 طالباً.

ج-رياض الأطفال:

مدرسة حدائق شبرا، شارع الأجهوري، 75 طفلاً وطفلة.

شعبة الجيزة:

أ- محو الأميّة:

مدرسة محو الأميّ، شعبة الجيزة، شارع الملكة، 50 طالباً.

ب- معاهد ليلية:

معهد الإخوان المسلمين، شارع الأمير فاروق، 150 طالباً.

معهد الطلاب، شعبة الجيزة شارع الملكة، 300 طالباً"[1] .

ب- الخدمات الصحية:

أدّى الإخوان خدمات صحية للمجتمع المصري، فقد أنشأ قسم البرّ والخدمات الاجتماعية للإخوان المسلمين قسماً طبياً نصّت لائحته العامة على أن من أغراضه:

أ- إنشاءِ العيادات والمستوصفات والمستشفيات والإشراف على تنظيمها وإدارتها.

ب- العمل على تحقيق التأمين الصحّي.

ج-العمل على نشر الدعوة الصحية ورفع المستوى الصحي لجميع الطبقات بكافّة الوسائل، ومعاونة الهيئات الرسمية والشعبية في مقاومة الأمراض المستوطنة والأوبئة، بالنشر والإذاعة والمحاضرات إلخ...

(1) محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، 179 .

د- توثيق الصلة بين الهيئات الطبية وهيئة الإخوان المسلمين في مصر، والبلاد العربية ،والإسلامية، بإرسال الوفود والبعوث وعقد المؤتمرات وحضورها واستقبال المندوبين.

وقد استطاع هذا القسم الطبي أن ينشئ مستوصفاً للإخوان في كل مديرية. وقد أحصى محمد شوقي زكي في كتاب (الإخوان المسلمون والمجتمع المصري) المستوصفات التي يديرها الإخوان في القاهرة وبندر الجيزة فقط، فرسم (ص،208) الجدول التالي :

م	منطقة الإخوان التابع لها	عنوان المستوصف	متوسط عدد المرضى السنوي	ملاحظات
1	شمال القاهرة	الشارع العمومي بجوار الدحوي بشبرا البلد	7200	فيه صيدلية قانونية
2		باسوس	5400	
3		شارع حسني بالشرابية	3600	

4	جنوب القاهرة	شارع قدري بالسيدة زينب	افتتح منذ أسبوع	متوسط المترددين يومياً(50)
5		قلعة الكبش بالسيدة زينب	افتتح منذ أيام	متوسط المترددين يومياً(40)
6	وسط القاهرة	52 شارع السلطان حسين	3000	به صيدلية كاملة
7		ميدان الغوطية باب الشعرية	6000	به مستشفى داخلي
8		شارع بولاق الجديد	4200	به صيدلية صغيرة
9	غرب القاهرة	ليس بها مستوصفات		
10	شرق القاهرة	شارع موسى قطاري بالعباسية	21600	به صيدلية قانونية
11		شارع ترعة الجبل منشية الصدر	10800	به صيدلية بها الأدوية جاهزة
12		شارع سكة حديد السويس	7200	به صيدلية بها الأدوية جاهزة
13		شارع الأجهوري بحدائق القبة	5400	
14		شارع سيدي جابر بمصر الجديدة	18000	به صيدلية كاملة وصيدلي قانوني
15		شارع السوق بالزيتون	10800	
16		شارع النجومي بالمطرية	7200	
17	شعبة الجيزة	شارع ميدان سوق الأحد	36000	

ج- شركات:

قدّم الإخوان المسلمون خدمات اقتصادية للمجتمع المصري فأنشأوا عدداً من الشركات. وقد طبّقت هذه الشركات النظام الإسلامي على عمّالها وإدارتها وأساليب معاملاتها.

وقد عدّد محمد شوقي زكي هذه الشركات في كتابه (الإخوان المسلمون والمجتمع المصري)، وتحدّث عن بعض أحوالها فقال: "

1- شركة المعاملات الإسلامية:

وقد تكوّنت برأس مال أساسي قدره (4000) جنيه مصري سنة 1939م ثم تطوّرت في سنة 1945م تطوّراً كبيراً، فقد أقبل الإخوان وغير الإخوان على الاكتتاب في أسهمها، ويزيد رأس المال من (4000) جنيه إلى (20000) جنيه.

وقامت الشركة بإنشاء خطوط نقل، وأقامت مصنعاً كبيراً للنحاس، ينتج وابور غاز كامل وقطع غياره المختلفة راجت في الأسواق المحلية والخارجية، وخاصة أسواق الأقطار الشقيقة.

2-الشركة العربية للمناجم والمحاجر:

وقد تكوّنت في سنة 1947م برأس مال قدره (60000) جنيه وفي سنة 1948م اتحدت الشركة العربية للمناجم والمحاجر وشركة المعاملات الإسلامية، لتوحيد الجهود، للارتباط الوثيق بين ما تقوم به الشركتان. فشركة المعاملات تملك سيارات نقل، وتوكيل لسيارات من أمريكا، ومصنعاً كبيراً للبلاط والاسمنت بجميع أنواعه، وهو يستهلك كميات كبيرة من كسر الرخام الناتج من شركة المناجم. ولدى شركة المعاملات مصنع للنحاس، وورشة ميكانيكية. وقد استوردت شركة المناجم آلات حديثة لقطع وصقل الرخام، إلا أن هذه الآلات التي كانت تقدّر أثمانها بعشرات الألوف من الجنيهات، تركت في العراء بدون صيانة أيام الحراسة في فترة الحل، وبيعت خردة مما تسبب للشركة في أضرار مالية جسيمة، ورفعت قضية بذلك على الحراسة في هذه الأيام للمطالبة بتعويض.

3-شركة الإخوان المسلمون للغزل والنسيج:

تأسست هذه الشركة سنة 1948م برأس مال أساسي قدره (8000) جنيه، جمع منه فعلاً (6500) جنيه، وظلّ باب الاكتتاب مفتوحاً حتى وقت الحل، وبدأت الشركة عملها، وكان عدد عمالها حوالي (60) عاملاً جميعهم من المساهمين في الشركة، وفي عشرة أشهر صرفت أجور عمال (2700) جنيه أي بما يوازي نصف رأس المال، وبالرغم من ذلك فقد بلغ صافي أرباحها في هذه الفترة الصغيرة (1400) جنيه، وكانت تنتج البغتة، والدمور، والأقمشة الحريرية، والجبردين المقلم، وكانت منتجاتها تباع بأقل من أسعار أي بضاعة أخرى من مثيلاتها. وقد قامت الحراسة أثناء فترة الحل بتصفية هذه الشركة وبيعها نهائياً، وقد رفعت الشركة قضية، وصدر حكم قضائي لصالحها أخيراً.

4-شركة المطبعة الإسلامية والجريدة اليومية:

وكل منها منفصلة عن الأخرى، وسمّيت الأولى (شركة الإخوان للطباعة) ورأس مالها (7000) جنيه والثانية (شركة الإخوان للصحافة) ورأس مالها (50000) جنيه وقد سبقت شركة الإخوان للصحافة في استئناف نشاطها، وصدر العدد الأول من الجريدة اليومية في 5 مايو سنة 1946م، وتأخرت شركة الإخوان للطباعة في استئناف نشاطها، لأنها كانت بسبيل استيراد ماكينات الطباعة من الخارج، حتى صدر أمر الحل فتوقّفت أعمالها هي وسائر الشركات الإخوانية.

5-شركة التجارة والأشغال الهندسية بالاسكندرية:

وقد تكوّنت برأس مال قدره (14000) جنيه موزّع على (3500) سهم للقيام بأعمال التجارة والهندسة.

6- شركة التوكيلات التجارية:

وقد بدأت مشروعها في السويس للتجارة أولاً، ثم توسّعت أعمالها حالياً حتى شملت التجارة والنقل والإعلان، وصار لها مركز رئيسي في القاهرة بشارع محمد علي حارة المزين، وأصبح لها عدّة فروع في جميع أنحاء القطر المصري تقريباً، بالاسكندرية، وبور سعيد، والاسماعيلية، والسويس، والفيوم، وبني سويف. وتقوم الشركة حالياً بعمل مشروع اقتصادي تعاوني تكفل به اللوازم المنزلية والسلع الاستهلاكية للإخوان بأسعار الجملة.

7- شركة الإعلانات العربية:

وقد أنشئت قبل الحل بحوالي عام، وكانت أعمالها تشمل النشر بالصحف، والدعاية بالسينما، وعمل الرسوم الفنية، وأغلفة الكتب والمجلات، وتصميم لافتات وواجهات المحلات، وشرعت في عمل دليل تجاري عام للدول العربية، حال وقف النشاط بعد الحل دون إصداره، وتوقّفت أعمال الشركة بعد ذلك"[1] .

د- خدمات اجتماعية:

(1) محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، ص201 .

عدّد محمد شوقي زكي أيضاً الخدمات التي قدّمها الإخوان المسلمون في مجال الاجتماع فقال: "

1- خدمات مسكنة: كإعطاء مساعدات للمحتاجين، وتكون عادة عينية إلا إذا اقتضت الضرورة أن تكون المساعدة مالية، وجمع زكاة الفطر، ولحوم الأضاحي وجلودها، لتوزيعها على المستحقّين.

2- خدمات شافية: كمساعدة العاطل للحصول على عمل، وذلك بالاتصال بمصلحة العمل، والمصالح الأخرى وأصحاب الأعمال، وإقراض رؤوس أموال صغيرة في بعض الأحوال بدون فائدة، وكذلك علاج المرضى بالمجّان أو نظير أجر اسمي.

3- خدمات واقية: مثل بثّ الدعوة الصحية بين الأسر التي يرعاها المكتب، والعمل على توفير وجبات غذائية تباع بمبلغ زهيد لفقراء الحي.

4- خدمات إنشائية: للارتفاع بمستوى الحياة العادي، وذلك بالعمل على إنشاء ناد للعمال، وصغار أصحاب الأعمال الحرة، تنظم به أوقات فراغهم لكي ينتشلوا من السقوط، ويوجّهوا توجيهاً مهنياً ووطنياً وصحياً.

وقد نص مشروع المكتب على أن المساعدات المادية تقدّم للفئات الآتية:

1- الأُسر الكريمة التي أخنى عليها الدهر.

2- الأُسر التي فقدت عائلها الوحيد وليس لها أي مورد رزق كاف.

3- الأُسر الفقيرة التي اشتهرت بحسن السير والسلوك ولم تصدر ضدّها أحكام مخلّة بالشرف، ولها استعداد بمعاونة المكتب في تحقيق رسالته، بتنفيذ إرشاداته وتوجيهاته"[1] .

وبالإضافة إلى هذه الخدمات العامة، قدّم الإخوان خدمات جزئية فقد أسّسوا جماعة للعناية بنهضة القرى المصرية، واشترك بعض الإخوان في عمل مزرعة تعاونية نموذجية في فرشوط، وشيّدوا في إحدى القرى أربعة مدافن واسعة لدفن الفقراء والمساكين، وتبارت الشعب في إطعام الفقراء خلال الأشهر الثلاثة المباركة، وفي إنارة القرى، وإخراج الزكاة في رمضان، والعناية بالمصالحة بين المتخاصمين، وتولّت إحدى اللجان إحصاء الأطفال المشرّدين والأُسر الفقيرة، لتشغيل الأطفال في صناعات تتفق وإمكانهم، وإعالة العجزة الذين لا عائل لهم.

هـ- المساجد:

بيّن كتاب (الإخوان المسلمون والمجتمع المصري) المساجد التي يشرف عليها الإخوان المسلمون في منطقة القاهرة وبندر الجيزة، ونحن سننقل منه الجدول الذي يبيّن ذلك في الصفحتين (132-133):

م	اسم المسجد	العنوان	منطقة الإخوان	نوع الإشراف	ملاحظات

(1) محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، ص130 .

			المشرفة		
1	مسجد عماد الدين	42 شارع محمد بك فريد	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
2	مصلّى الزمالك	شارع فؤاد الأول بجوار كوبري الزمالك	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
3	زاوية سعيد السعداء	شارع سعيد السعداء بحوش الشرقاوي بالدرب الأحمر	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الاتفاق	يملكه الإخوان
4	مسجد المختار	الغوطية باب الشعرية	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الاتفاق	يملكه الإخوان
5	مسجد ميرزا	بولاق	منطقة وسط القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
6	مصلّى سوق الخضار بباب اللوق	سوق الخضار بباب اللوق	منطقة وسط القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
7	مصلّى شركة الترام	شارع ماسبيز	منطقة وسط القاهرة	خطبة جمعة فقط	يملكه الإخوان
8	مسجد بهتيم	بهتيم	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
9	مسجد جزيرة الشعير	جزيرة الشعير	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
10	مسجد أبو الفضل	شارع يحيى بحدائق شبرا	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
11	مسجد ساحل روض الفرج	شارع عبدالقادر طه بساحل روض الفرج	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
12	مسجد الكردي	شارع أبو الفرج شبرا	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
13	مسجد منية السيرج	منية السيرج	منطقة شمال	إمام وخطيب	يملكه الإخوان

			القاهرة		
14	مسجد الهدى	يعقوب مصيري شبرا	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
15	مسجد سيدي فرج	سيدي فرج	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
16	مسجد النجيلي	مزلقان النجيلي	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
17	مسجد الروضة	الروضة	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
18	مسجد البسطامي	الروضة	منطقة وسط القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
19	زاوية شافعي	فم الخليج	منطقة وسط القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
20	مسجد عمرو بن العاص	مصر القديمة	منطقة وسط القاهرة	خطبة جمعة فقط	يملكه الإخوان
21	مسجد القادرية	حي القادرية	منطقة جنوب القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
22	مسجد السيدة سكينة	السيدة سكينة	منطقة جنوب القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
23	مسجد السيدة عائشة	السيدة عائشة	منطقة جنوب القاهرة	خطبة الجمعة فقط	يملكه الإخوان
24	مسجد المجاهد	شارع بن عبادة الأنصاري عباسية	منطقة شرق القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
25	مسجد القوادرية	شارع القوادرية الوايلية الصغرى	منطقة شرق القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
26	مسجد الصديق	شارع القره قول بالعباسية	منطقة شرق القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان

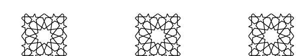
27	مسجد عبد الجليل	حمامات القبة	منطقة شرق القاهرة	إمام وخطيب	يملكه الإخوان
28	مسجد عبيد	حارة الفص بشارع طورسينا سكاكيني	منطقة شرق القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
29	مسجد محطة كوبري الليمون	محطة كوبري الليمون	منطقة شرق القاهرة	خطبة الجمعة فقط	يملكه الإخوان
30	مسجد الحداد	بالزيتون	منطقة شرق القاهرة	خطبة الجمعة فقط	يملكه الإخوان
31	مسجد سيدي كمال	شارع الحسينية بالجمالية	منطقة شرق القاهرة	خطبة الجمعة فقط	يملكه الإخوان

شبهة

والآن: ما الفرق بين هذه المؤسسات التي أنشأها الإخوان المسلمون وشبيهتها تلك في المدرسة الإصلاحية؟

الفرق بينهما كبير: فالمؤسسات تحاول أن تصنع الإنسان المسلم في المدرسة الإصلاحية، في حين أن الإنسان صانع لها في المدرسة التربوية، أو قل: أن شخصية المسلم امتداد لها في المدرسة الأولى، في حين أنها امتداد لشخصية الإنسان المسلم في المدرسة الثانية.

وأُقرّ -بعد هذا الإيضاح للفرق بين المؤسسات في المدرسة الإصلاحية وبينها في المدرسة التربوية- بأنه كان أجدى على الدعوة والحركة الإسلاميّتين لو أن هذه الجهود المصروفة في المؤسسات الإخوانية وُجّهت إلى تربية الإنسان المسلم وصقله.



جهاد إخواني

تجاوزت جهود الإخوان المسلمين الاقتصاد والثقافة والمساجد إلى الجهاد، فقد خاضوا حرب فلسطين بكتائب مستقلّة، وقدّموا الشهداء والضحايا. وقد تم كل ذلك ثمرة لتربية الإخوان التي تستمد أصولها من الإسلام، وتعتمد الجهاد أساساً مهماً وأولياً من أسس الدعوة.

تجاوز الأخوان المسلمون أُفُق المصالح الذاتية في خوضهم حرب فلسطين، فقد كشفت -تلك الحرب- قواهم المذخورة، ونبّهت المستعمرين إليهم حيث رصدوا خطواتهم، وسعوا يدبّرون الأجواء المناسبة للقضاء عليهم، بعد أن أذهلهم تجسّد فكرة الجهاد في هذا الشباب المسلم.

وقد تحقّقت المؤامرة في المذكّرة الأمريكية الإنجليزية الفرنسية المقدّمة من سفراء أمريكا وإنكلترا وفرنسا في مصر إلى الحكومة المصرية في نهاية عام 1948م إثر حرب فلسطين، والمطالبة بالقضاء على الإخوان المسلمين وبالفعل نفّذت أوامر واشنطن-لندن-باريس، وسيق مجاهدوا الإخوان المسلمين إلى السجون عند عودتهم من أرض المعركة، واستشهد مرشدهم البنّا في 12 شباط 1949م كحلقة أخرى من حلقات التآمر عليهم.

وتجاوز الإخوان المسلمين أُفُق الذاتية ثانية عندما لبّوا دعوة الأستاذ سيد قطب في (مجلة الدعوة) إلى خوض حرب العصابات سبيلاً وحيداً لطرد القوات الإنجليزية من

مصر عام 1951م. وقد كانت –حرب العصابات تلك– دافعاً أولياً مباشراً إلى جلاء الإنجليز عن مصر فيما بعد.

اتهم أعداء الإسلام الإخوان المسلمين بالإرهاب، ونعتوهم بالدموية، بسبب الحروب التي خاضوها ضدّ اليهود في فلسطين والإنجليز في القناة. وضخّموا وهوّلوا، وتقوّلوا في هذا المجال، ونسجوا الأعاجيب، ورثوا لحالتهم التي بدأت جمعية دينية تهدي إلى الإرشاد، ثم انتهت عصابة إرهابية تقتل وتسفك الدماء. وقد ركّزوا على هذه التهمة بحيث صار في وسع أي حاكم يريد أن يشنّع عليهم، أو أن يثير المشاعر ضدّهم، أو أن يحاكمهم، صار في وسعه أن يعود إلى الملفّات القديمة، ليجد ركاماً من الخيالات، وأفانين الاتهامات: تبدأ بآلة الخنجر، وتنتهي بمستودعات الأسلحة، وتنطق من قتل الملك أو الرئيس حتى تصل إلى الاعتداء على كل مواطن بريء، وتصوّرهم مجرمين حاقدين مدمّرين حتى البناء والسدود.

إن المسلم لا يعروه أسف ولا حزن حينما يرى أبواق الاستعمار في الخارج، وأذنابه في الداخل نشطين في ترويج هذه الاتهامات، نشطين في الإساءة والتزوير وقلب الحقائق، لا يعروه أسف ولا حزن لأن ذلك دأبهم، وتلك وظيفتهم، وهم على أيّ حال أعداء للحق والنور والهدى.

لكن يعروه الأسف والحزن حينما يصدّق بعض المسلمين هذه الاتهامات، ويكرّرون ما قاله الاستعمار. وحتى ينجلي الأمر أمام أعيننا، لابدّ لنا من تفحّص الظروف التاريخية التي نشأ بها الإخوان المسلمون.

نشأ الإخوان -كما هو معلوم- عام 1928م، وكان الاحتلال الإنجليزي جاثماً على صدر مصر آنذاك، يسرق خيراتها، ويذلّ شعبها، ويتحكّم في مصيرها وشؤونها الداخلية والخارجية، ولا تُخفّف -من هذا التحكّم- المؤسسات الديمقراطية كالبرلمان والوزارة والدستور التي وُلدت إثر ثورة 1919م بقيادة سعد زغلول. وكانت الثورات الشعبية التي تثور على مواثيق ومعاهدات الاحتلال تنتهي بعهود ومواثيق أخرى تختلف في الألفاظ، ولكنها تبقي التسلّط الإنجليزي حقيقة جاثمة على صدر الشعب المصري.

لاشك أن هذا الاحتلال الإنجليزي قد شغل تفكير البنّا -عليه رحمة الله- وخاصة أن دعوته نشأت في الاسماعيلية قريبة من الصورة المادية البشعة له على ضفّتي القناة.

لاشك -كذلك- أنه قد شغل تفكيره بوسائل إزالته، بعد أن رأى عقم الوسائل التي اتبعتها الأحزاب المختلفة سابقاً معه.

لاشك -أيضاً- أنه قد تمثّل في ذهنه اليقِظ خطورة استمراره على الشعب المصري، ووقوفه حاجزاً دون إقامة المجتمع والحكم الإسلاميين.

من هنا وجد البنّا الحل في الإسلام، بإحياء فكرة الجهاد في نفوس المسلمين. فربّى أصحابة عليها ونمّاها في قلوبهم، ورسّخها في أرواحهم.

وقد جاءت الأيام مصداقاً لوجهة نظر البنّا الخارقة، فما خرج الاستعمار من أرض إلا بعد أن حمل الشعب العصا له، وأدمى قفاه بها.

والخلاصة: أدرك البنّا أبعاد انهزام المسلمين الروحي والحضاري، وفهم سر ابتعادهم عن الإسلام. فحملهم على تطبيق الإسلام، خلاصاً من انهزامهم وابتعادهم، وحلاً لأزمتهم.

وقد تطابق منهج البنّا في التطبيق مع منهج الإسلام، وتوازى أسلوبه مع أسلوب الرسول ﷺ. فأولى الإنسان عنايته الكبرى، وربّاه: واعياً عناصره من روح وفكر وجسد، موازناً بين هذه العناصر، مبتكراً في وسائل التربية بما يحقّق الغرض، ويتناسب مع أجواءِ القرن العشرين.



المدرسة التربوية في الميزان

1-أن التربية هي وسيلة الإسلام إلى إيجاد الإنسان والمجتمع المسلمين.

2-يتجه كل من حسن البنّا وتقي الدين النبهاني إلى الإنسان أولاً، ولهذا وضعناهما في مدرسة واحدة هي المدرسة التربوية.

3-يربّي الأول الإنسان مقترباً من منهج الإسلام والرسول ﷺ بتربية الروح والفكر والجسد. ويربّي الثاني الإنسان مبتعداً ومنحرفاً عن منهج الإسلام والرسول ﷺ بتربية الفكر وحده.

4-إذا كان لابدّ من تقويم حسابي لاقتراب البنّا وابتعاد النبهاني عن منهج الإسلام والرسول ﷺ فإننا نقول: بأن تربية البنّا تطابقت مع ذلك المنهج وهذا سرّ نجاح دعوته، وبأن تربية النبهاني عملت بثلث الإسلام وأهملت ثلثيه وهذا سرّ إخفاق جماعته.

5-أعطت تربية البنّا -رحمه الله- ثماراً ضخمة في مجال الواقع: فقد أنشأ رجال دعوته مؤسسات اقتصادية واجتماعية إلخ... واشتركوا في حربيّ فلسطين وقناة السويس.
وأعطت -كذلك- ثماراً ضخمة في مجال الفكر: فقد استوى الفكر الإسلامي، وأخذ امتداده الأعظم على يديّ سيد قطب ومحمد قطب، ونفى

